A IDEOLOGIA ALEMÃ

Karl Marx e Friedrich Engels

A IDEOLOGIA ALEMÃ

Crítica da mais recente filosofia alemã
em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner,
e do socialismo alemão em seus diferentes profetas

1845-1846

Tradução

Rubens Enderle
Nélio Schneider
Luciano Cavini Martorano

Texto final

Rubens Enderle

SUMÁRIO

SEGUNDA PARTE

Textos prontos para impressão e rascunhos referentes aos capítulos "III. São Max", "IV. Karl Grün: 'O movimento social na França e na Bélgica' (Darmstadt, 1845) ou A historiografia do socialismo verdadeiro", e "V. 'O Dr. Georg Kuhlmann von Holstein' ou A profecia do socialismo verdadeiro"

VOLUME II

[Crítica do socialismo alemão em seus diferentes profetas]

APÊNDICE

APRESENTAÇÃO

I

A busca do conhecimento e da verdade pelo pensamento humano partiu sempre da dicotomia entre sujeito e objeto. As diferentes respostas dadas pelas várias correntes do pensamento a essa questão permitiram sua classificação na grande lista de tendências – idealistas, empiristas, racionalistas, materialistas, metafísicas etc.

Para o pensamento aristotélico, a verdade se identifica com a ausência de contradição. Se A é igual a A, não pode ser igual a B ou a qualquer não A. Simplesmente isso. Sua lógica codifica essas normas elementares, sem as quais qualquer discurso se torna impossível. Se uma coisa é igual a si mesma e diferente de si mesma, se ela é igual a si mesma e igual a outra coisa, trata-se de uma contradição, indicação insofismável de uma falsidade.

Essa lógica – chamada de formal ou da identidade – norteou a grande maioria das correntes do conhecimento ao longo dos séculos, da Antiguidade, passando pela Idade Média, chegando ao mundo moderno e avançando até o contemporâneo. Podemos dizer que ela continua a moldar o senso comum, consistindo na leitura mais difundida da realidade empírica, tal como ela costuma ser vivenciada por grande parte da humanidade. Nela, a contradição é sintoma de falsidade.

A revolução copernicana no pensamento humano veio com a reversão dessa identificação na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel – para quem, em vez de falsidade, a contradição aponta para a apreensão das dinâmicas essenciais de cada fenômeno. Captar a contradição passa a ser sintoma da apreensão do movimento real dos fenômenos.

A inversão hegeliana coloca em questão outro pressuposto do pensamento clássico: a dicotomia sujeito/objeto. Antes, tal dicotomia era condição da reflexão epistemológica, assim como forma de compreensão da inserção do homem no mundo. Do cogito cartesiano ao eu transcendental kantiano, a diferenciação sujeito/objeto habitou, com diferentes roupagens, todos os sistemas filosóficos pré-hegelianos.

O pensamento de Hegel atinge justamente o que era assumido como um dado da realidade: a separação – contraposição ou reencontro – entre sujeito e objeto. Ele descarta a validade de interrogações tais como: se o objeto pode ser apreendido pelo sujeito ou em que medida este é determinado ou determina a existência daquele. Em sua perspectiva, a primeira e maior das questões para o conhecimento do mundo, mas também para a compreensão do estar do homem no mundo, passa a ser a busca das razões pelas quais sujeito e objeto aparecem diferenciados e contrapostos. Redefinem-se assim os termos subjetividade e objetividade, cada um deles, mas sobretudo a relação entre eles.

Hegel marca também uma diferenciação com o nascente pensamento sociológico, que busca trilhas pelo caminho aberto pelas ciências biológicas e absolutiza a identificação da verdade com o máximo distanciamento entre sujeito e objeto, expresso paradigmaticamente na obra de Auguste Comte e Émile Durkheim. Para estes, a garantia da veracidade do conhecimento está na medida do afastamento entre sujeito e objeto – consideração dos fenômenos sociais como "coisas" –, a ponto da identificação, incorporada à linguagem corrente, de objetividade com verdade, no sentido de conhecimento isento, universal. As dimensões subjetivas, por sua vez, passam a ser assimiladas a um falseamento do conhecimento verdadeiro dos objetos.

As novidades radicais da dialética hegeliana vão em duas direções. A primeira, a do questionamento dessa concepção de objetividade. Para Hegel, o desafio maior é explicar o que costuma ser aceito como dado: por que o mundo nos aparece com uma grande cisão entre sujeito e objeto? Por que o mundo nos aparece como alheio?

Para responder a essas questões, Hegel introduz no pensamento filosófico a noção de trabalho, uma noção altamente corrosiva para as pretensões a-históricas e sistemáticas do pensamento tradicional. O conceito de trabalho – posteriormente redefinido por Marx em termos históricos e materiais – permite rearticular a relação entre sujeito e objeto, mediante a versão de que os homens produzem a realidade inconscientemente – "Eles fazem, mas não sabem", na fórmula sintética de Marx no prefácio a *O capital* –, em que não se reconhecem. Introduz-se assim, junto com o conceito de trabalho, o de alienação.

Esse conceito diferencia radicalmente o pensamento dialético de outros enfoques, permitindo redefinir as relações entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade. O mundo é criado pelos homens, embora não de forma consciente, o que permite explicar tanto a relação intrínseca entre eles quanto o estranhamento do homem em relação ao mundo e a distância deste em relação ao homem.

Hegel reivindica o conceito de contradição, não como sintoma de falsidade, mas como motor do movimento do real. O exemplo da dialética do senhor e do escravo é utilizado como a forma mais clara da relação de interdependência das determinações aparentemente opostas, mas que estão incluídas uma na outra. Apreender a contradição da sua relação é apreender a essência de cada polo e o sentido de sua relação mútua.

II

Após um período em que oscilou em torno da polarização herdada da filosofia política clássica e de Hegel, entre sociedade civil e Estado, ora valorizando um polo em detrimento do outro, ora refazendo o caminho oposto, Marx rompe com essa visão, para fazer o que denomina "anatomia da sociedade civil". A abordagem da ideologia é um passo essencial nessa anatomia, porque remete o conhecimento desta às condições materiais de existência em que se assenta. A Alemanha tornou-se objeto privilegiado dessa reflexão, pelo peso que tiveram os vários sistemas de ideias no seu desenvolvimento.

O acerto de Marx e Engels com sua herança filosófica conclui em *A ideologia alemã* um longo caminho – iniciado com os primeiros textos de Marx – e se dá ao mesmo tempo do amadurecimento de uma teoria alternativa. Tal teoria ganha corpo especialmente a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, quando se torna claro que o recurso à dialética hegeliana significa uma negação, uma incorporação e uma superação dessa herança, na direção da teoria materialista da história.

O roteiro d'*A ideologia alemã* retoma a trajetória de Hegel, mas se vale de instrumentos distintos e desemboca em caminhos muito diferentes. Para Hegel, é necessário começar pela crítica das ilusões do conhecimento – o que Marx e Engels passarão a cunhar como *ideologia*. Hegel aponta duas dessas ilusões: tomar as coisas pela sua forma de aparição e relegar o real para um mundo completamente separado das suas aparências. Esses níveis de apreensão da realidade correspondem a níveis efetivamente existentes do real, porém segmentados, separados uns dos outros e sobretudo do significado que engloba a ambos. O mundo que nos aparece sob a dicotomia entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade, tem de ser desvendado nas suas raízes, para compreendermos o porquê dessa cisão, enquanto as ilusões mencionadas optam por um dos dois polos e os absolutizam. A apreensão da verdade do real consiste justamente na explicação da forma pela qual o real se desdobra em sujeito e objeto.

Para Hegel há dois movimentos. O primeiro, em que o mundo perde sua unidade, cinde-se, duplica-se, produzindo a dicotomia entre o mundo sensível e o mundo suprassensível. Surgem o estranhamento, a alienação,

a consciência que não se reconhece no mundo e o mundo como realidade alheia à consciência. De um lado, a consciência pura; de outro, ao alienar-se, a consciência convertida em objeto de si mesma, contemplada, mas não reconhecida. É como se a consciência olhasse para o mundo tal qual estivesse olhando pela janela e não olhando para si mesma, no espelho do mundo.

O segundo movimento trata da passagem da consciência em si à consciência para si, com o real retomando sua unidade perdida, reabsorvendo os dois polos em uma unidade superior, eliminando a cisão do mundo. O caminho da razão é portanto o caminho do reconhecimento da cisão e de suas raízes; em seguida, de sua superação e do restabelecimento de sua unidade.

Afirma-se, assim, pela primeira vez na história da filosofia, que o mundo é produto do trabalho humano, como realidade histórica construída coletivamente pelos homens. Também pela primeira vez afirma-se, na filosofia, que o homem é um ser histórico, o que é dado por sua capacidade de trabalho.

O ajuste de contas de Marx e Engels começa pelo principal dos pensadores hegelianos de esquerda, aquele que mais os havia influenciado, Ludwig Feuerbach. Esse autor também se propôs a fazer a crítica do idealismo de Hegel. Seu ponto de partida é o das ilusões, mas o das ilusões psicológicas, como chave para decifrar a expressão mais típica da alienação – a religiosa.

Para Feuerbach, a capacidade de abstração está na origem da alienação religiosa, em que o homem projetaria suas características, elevadas ao infinito, em um ser externo ao homem. Em vez de ser criado por Deus, como acredita a visão religiosa, é o homem quem cria Deus. De criação, se torna criador. "O homem é o Deus do homem", conclui. Porém, Feuerbach não incorpora a categoria trabalho e assim a superação das ilusões se reduz a um processo de desmistificação, retomando a forma mais clássica de idealismo – o da primazia da consciência sobre a realidade. O sujeito volta o ocupar o lugar essencial como processo de desalienação. O processo de inversão da alienação religiosa orienta a concepção de Marx sobre a alienação ainda nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, mas em *A ideologia alemã* o caráter materialista da crítica à alienação surge como ponto de não retorno do pensamento marxista.

Nos *Manuscritos...*, o foco é colocado na economia política e a alienação aponta para seu fundamento na categoria de trabalho. A produção de riqueza representa para o operário a transferência de valor para a mercadoria e seu empobrecimento como trabalhador. "A depreciação do mundo dos homens aumenta em razão direta da valorização do mundo das coisas." O trabalho produz ao mesmo tempo mercadorias e o operário enquanto

mercadoria. O resultado do trabalho se enfrenta com seu produtor como um objeto alheio, estranho – está dado o mecanismo essencial de explicação da alienação. Como produtor, o operário não se sente sujeito, mas objeto do seu objeto. A atividade de produção é a fonte da alienação e não mais um processo de ilusão – psicológica ou intelectual.

Somente em *A ideologia alemã*, portanto, esses elementos serão articulados para constituir uma teoria explicativa das condições históricas de produção e reprodução da vida dos homens.

III

As "ilusões do espírito puro" fazem que Marx e Engels dediquem este longo livro a negar a filosofia de Hegel, de que eles mesmos foram depositários. O resultado é uma crítica dos devaneios, das fantasias humanas e das falsas ideias que fazem sobre si mesmos e sobre o mundo.

O exercício de método que enunciam, ainda incipientemente, não se limita à desmistificação de ideias equivocadas sobre a realidade, mas se propõe a pesquisar as condições que permitem que essas ideias existam e tenham tanta preponderância. Há um deslocamento do debate do plano das ideias puras para o da realidade concreta em que elas são geradas.

Marx e Engels, desde o início de suas carreiras teóricas e políticas, se debruçaram sobre o entendimento de um fenômeno que identificavam como o atraso alemão: aparecia-lhes como uma figura desconjuntada, com uma cabeça enorme – onde cabiam, entre tantos, Immanuel Kant, Hegel, Heinrich Heine, Johann Goethe, Ludwig van Beethoven –, porém com um corpo pequeno, mirrado, que não conseguia se libertar das travas das sociedades pré-capitalistas. Aprisionados por essas estruturas arcaicas, os alemães canalizavam para a cabeça, gerando maravilhosas obras do espírito, as energias com que não conseguiam promover a derrubada do velho regime e a Queda da Bastilha alemã.

Não se pode dizer que exista uma ruptura entre os escritos anteriores de Marx e Engels e *A ideologia alemã*. Há sim uma evolução, com transformações em um processo que ganha novo corpo teórico especialmente desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que representam a incorporação de conceitos como os de trabalho e de alienação. As "Teses sobre Feuerbach" e o capítulo sobre esse filósofo alemão no corpo da obra reproduzem temas esboçados anteriormente, mas agora em um marco histórico que ganha contornos mais definidos. Em *A ideologia alemã*, o materialismo histórico ganha o formato que terá no restante da obra desses dois autores.

O livro é um exemplo da dialética hegeliana: uma relação de negação e incorporação, de superação, no sentido dialético – de *Aufhebung*. Essa

superação parte da definição do significado do materialismo marxista, dos pressupostos incontornáveis para todo ser humano:

> Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação.[1]

Ao construir sua teoria – na luta constante para marcar uma clara delimitação em relação à presença monstruosa de um sistema de pensamento tão tentador como o hegeliano –, Marx e Engels concentraram o combate teórico inicial em uma diferenciação em relação aos pressupostos idealistas de Hegel. Na diferenciação com o "saber absoluto", os dois filósofos revelam a natureza do seu materialismo, que remete para a produção e a reprodução das condições de existência dos homens. Dela decorrem as relações dos homens com a natureza e com suas formas de organização social, isto é, dos sujeitos com o que lhes aparece como a objetividade do mundo. Uma forma específica de apropriação da natureza determina as formas de organização social e a consciência.

A apreensão do significado que as formas de reprodução da vida têm para a existência humana representa a primeira grande formulação do materialismo dialético para a compreensão da história e da consciência humana. A cada estado de desenvolvimento das formas de produção material da sua existência correspondem formas específicas de estruturação social, além de valores e formas de apreensão da realidade.

Destacar esse papel de pressuposto incontornável da produção da vida material significa, ao mesmo tempo, colocar o trabalho no centro das condições de vida e consciência humana. O homem se diferencia dos outros animais por muitas características, mas a primeira, determinante, é a capacidade de trabalho. Enquanto os outros animais apenas recolhem o que encontram na natureza, o homem, ao produzir as condições da sua sobrevivência, a transforma.

A capacidade de trabalho faz com que o homem seja um ser histórico; isto porque cada geração recebe condições de vida e as transmite a gerações futuras, sempre modificadas – para pior ou para melhor. Embora tenha o potencial transformador da realidade, o que o homem mais recusa é trabalhar. Foge do que o tornaria humano porque não se reconhece no que faz, no que produz, no mundo que transforma. Porque trata-se de trabalho alienado.

Na introdução desta obra, Marx e Engels ridicularizam o essencialismo do idealismo alemão, reivindicado pelos chamados hegelianos de esquerda,

---

[1] Ver adiante p. 86-7.

com base na contraposição entre a lei de gravidade e o "reino dos sonhos" em que eles descansam. Nas "Teses sobre Feuerbach", essa crítica tem o impacto da forma de aforismos, mas a articulação entre as ilusões ideológicas e as condições materiais de sua produção aparece em *A ideologia alemã* como seu eixo central.

Os neo-hegelianos não se perguntam em que o terreno social onde estão pisando condiciona o seu pensamento – colocando a questão central para a caracterização da ideologia. Não haviam incorporado a categoria trabalho, a qual, juntamente com a introdução inédita de categorias como "forças produtivas" – demonstrando como já se articulava o essencial do arcabouço de interpretação marxista da história –, permite a superação efetiva do marco do pensamento de Hegel. A compreensão do processo de trabalho permite, ao mesmo tempo, a compreensão da origem da separação da teoria e da prática e das formas que permitem sua reconexão.

Desde suas primeiras obras, Marx e Engels identificam um papel para a categoria trabalho, porém inicialmente era apenas uma forma geral de luta do homem contra a natureza, como base de todas as sociedades humanas. O labor esteve, desde o início, ligado à alienação, provocando a questão da forma como essa degeneração da atividade humana foi possível. Mas, desde o começo, o trabalho era analisado na perspectiva da sua abolição, do processo de desalienação, revelando como se tratava já de uma análise ao mesmo tempo negativa e positiva.

A ideologia alemã é a primeira obra em que a articulação das categorias essenciais da dialética marxista emerge, madura, à superfície. Aparição que surge, como vimos, sob a rica forma da negação e da superação, em que a crítica da realidade é, ao mesmo tempo, a crítica de sua ideologia – nesse caso, dos neo-hegelianos de esquerda –, forjando simultaneamente as novas categorias, que irão transformar a teoria e a realidade concreta sobre a qual ela se constrói.

Emir Sader

SOBRE A TRADUÇÃO

Saídos da obscuridade em 1921, os textos que compõem *A ideologia alemã* ainda aguardam edição definitiva. No árduo trabalho de editoração dessa obra inacabada, dotada de inúmeras lacunas e imprecisões, com algumas páginas faltando e outras tantas roídas por ratos, instalou-se desde o início uma grande controvérsia sobre sua verdadeira forma final. A polêmica girou fundamentalmente em torno do capítulo "I. Feuerbach", deixado pelos autores como um conjunto de rascunhos e anotações esparsos. No contexto da luta ideológica da época, que confrontava stalinistas e socialdemocratas, era necessário que o primeiro capítulo d'*A ideologia alemã* fosse apresentado não como uma formulação incompleta, tão vigorosa quanto irregular, de uma "visão materialista do mundo"[1], mas como a inequívoca exposição inaugural de um novo método: o "materialismo histórico e dialético", do qual, dizia-se, dependia o futuro das massas trabalhadoras. Essa luta ideológica explica por que, em 15 de fevereiro de 1931, David Rjazanov, então diretor do Marx-Engels-Institut e editor da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (*MEGA*), acabou preso pela polícia de Stalin e substituído por Vladimir Adoratskij[2]. Rjazanov fora responsável pela primeira edição do capítulo "I. Feuerbach", publicado em alemão, em 1926, no primeiro volume dos *Marx-Engels-Archivs*. Apesar de problemática quanto à constituição do texto, a edição de Rjazanov tinha, entre muitos outros méritos, o de reconhecer o caráter inacabado do manuscrito tal como este fora deixado pelos autores. Na nota editorial, dizia-se: "A primeira parte d'*A ideologia alemã* não foi levada até o fim nem elaborada num todo unitário", suas partes "não formam nenhuma

[1] N'*A ideologia alemã* inexiste a expressão "concepção materialista da história".

[2] Ver citação do discurso de Adoratskij contra Rjazanov na plenária do Comitê Executivo da Internacional Comunista em 1º de abril de 1931, em *Marx-Engels-Jahrbuch 2003* (Amsterdam, Akademie Verlag, 2003), p. 14-5.

unidade"[3], afirmação que, diga-se de passagem, estava em perfeita harmonia com o que o próprio Engels reconhecia já em 1888: "A seção sobre Feuerbach não está acabada. A parte que foi concluída consiste numa apresentação da concepção materialista da história que só prova o quão incompletos ainda eram, à época, nossos conhecimentos sobre a história econômica. A própria crítica da doutrina feuerbachiana padece dessa incompletude [...]"[4]. Bastante diferente, porém, era o juízo expresso na introdução ao volume I/5 da MEGA-1, já sob o comando de seu novo editor, Adoratskij: "[...] em nenhuma outra obra de juventude encontramos as questões fundamentais do materialismo dialético esclarecidas de forma tão completa e exaustiva. [...] O capítulo 'I. Feuerbach' contém a primeira exposição sistemática de sua concepção histórico-filosófica da história econômica do desenvolvimento dos homens", apresenta a união de "dialética" e "materialismo" num "todo unitário, indiviso", expressa "a grande virada revolucionária" dos autores com a "criação de uma verdadeira ciência das leis de desenvolvimento da natureza e da sociedade"[5] etc. E foi assim, em suma, que o capítulo "I. Feuerbach" passou a ser editorialmente "construído" como um texto ideologicamente correto e dotado de uma coerência sistemática.

O trabalho de desconstrução do capítulo "I. Feuerbach" seria possível apenas décadas mais tarde, no âmbito da MEGA-2, cuja orientação editorial deixava de ser político-ideológica e assumia um caráter progressivamente crítico-filológico. Tratava-se, agora, não mais de montar os textos e preencher suas lacunas a partir de suposições arbitrárias e imperativos externos ao trabalho editorial, mas, ao contrário, de reproduzi-los da forma exata como Marx e Engels os haviam legado.

---

[3] "Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der 'Deutschen Ideologie'. Die Handschrift und die Textbearbeitung" [Marx e Engels sobre Feuerbach. A primeira parte d'*A ideologia alemã*. O manuscrito e o estabelecimento do texto], em *Marx-Engels-Archiv*, editado por D. Rjazanov (Frankfurt, 1926), v. 1, p. 217, apud *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, cit., p. 10.

[4] Friedrich Engels, "Vorbemerkung zu 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie'" [Nota introdutória a *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*], em MEGA-2, I/31, p. 123, apud *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, cit., p. 9-10.

[5] Citamos a partir da *Marx-Engels-Werke*, que reproduz a "Apresentação" da MEGA-1. "Vorwort des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU zu Karl Marx und Friedrich Engels. 1845-1846" [Apresentação do Instituto de marxismo-leninismo do comitê central do Partido Comunista da União Soviética para Karl Marx e Friedrich Engels. 1845-1846], em *Marx-Engels-Werke* (Berlim, Dietz Verlag, 1969), v. 3, p. VI.

Em sua pré-publicação no *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*[6], que serviu de base para a primeira parte da presente tradução, os manuscritos do capítulo "I. Feuerbach" aparecem em sua fragmentação originária, dispostos em partes independentes e em ordem cronológica. Evidencia-se, assim, que a crítica a Feuerbach foi escrita não antes, como até então se imaginava, mas ao longo (e depois) da elaboração dos capítulos "II. São Bruno" e "III. São Max". Além disso, essa nova edição demonstra que a redação da obra se inicia com o artigo "Contra Bruno Bauer", escrito por Marx logo após a publicação d'*A sagrada família*. Esse artigo, traduzido para o português pela primeira vez, passa doravante a integrar o conjunto de textos d'*A ideologia alemã*.

A adoção desses critérios editorias nos trouxe, não obstante, novas dificuldades e nos obrigou a fazer algumas adaptações em relação ao original:

1) As páginas do manuscrito "Feuerbach e História" foram divididas pelos autores em duas colunas. Na coluna da esquerda encontra-se o texto principal; na coluna da direita, Marx e Engels realizam anotações, acrescentam trechos ou desenvolvem temas paralelos. Nas edições anteriores, baseadas na MEGA-1 ou na ME-Werke, grande parte dos textos mais longos que se encontram na coluna da direita foi incorporada ao texto principal, mesmo quando não havia indicação precisa da intenção dos autores ou do lugar correto onde a inserção supostamente deveria ser feita. No *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, o manuscrito é reproduzido de acordo com o original, isto é, em duas colunas, o que de certo modo aumenta a cientificidade da edição, porém dificulta a leitura. Em nossa tradução, a fim de evitar a divisão em duas colunas, optamos pelo uso de notas de rodapé, inserindo a chamada para a nota na altura em que o texto da coluna da direita tem início no original.

2) O "Prólogo" ("Vorrede"), que nas edições anteriores aparece como o primeiro texto d'*A ideologia alemã*, foi escrito somente depois de pronta a prova de impressão do capítulo "III. São Max"[7]. Por não integrar cronologicamente o grupo de manuscritos que compõem o capítulo "I. Feuerbach", decidimo-nos por colocá-lo no Apêndice.

Rubens Enderle

---

[6] *Marx-Engels-Jahrbuch 2003* (Amsterdam, Akademie Verlag, 2003). A *Ideologia alemã* terá sua edição definitiva no volume I/5 da MEGA-2, ainda não publicado.

[7] Cf. *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, cit., p. 6.

ABREVIATURAS

A. E. – Anotação de Engels (escrita na margem do manuscrito)
A. M. – Anotação de Marx (escrita na margem do manuscrito)
N. A. – Nota dos autores
N. E. – Nota do editor brasileiro
N. E. A. / J – Nota da edição alemã (*Jahrbuch*)
N. E. A. / W – Nota da edição alemã (*Werke*)
N. T. – Nota dos tradutores
S. M. – Suprimido no manuscrito
V. M. – Variante no manuscrito

PRIMEIRA PARTE

Artigos, rascunhos, textos prontos para impressão e anotações referentes aos capítulos "I. Feuerbach" e "II. São Bruno"

VOLUME I – [CRÍTICA DA MAIS RECENTE FILOSOFIA EM SEUS REPRESENTANTES FEUERBACH, B. BAUER E STIRNER]

Max Stirner.

Nach der Erinnerung gezeichnet
von Friedrich Engels,
London 1892.

Max Stirner, em desenho de Engels (Londres, 1892).

KARL MARX

CONTRA BRUNO BAUER[1]

(20 de novembro de 1845)

Gesellschaftsspiegel[2].
V. 2, n. VII, janeiro de 1846

Bruxelas, 20 de novembro

Na *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3º volume, p. 138 ss.[3], *Bruno Bauer* balbucia algumas palavras em resposta ao escrito de *Engels* e *Marx*: *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica (1845)*[4]. Desde o começo, *B. Bauer* afirma que *Engels* e *Marx* não o teriam entendido, repete com a mais cândida ingenuidade suas velhas e pretensiosas fraseologias [*Phrasen*], de há muito reduzidas a nada, e lamenta o desconhecimento daqueles autores acerca de seus apontamentos sobre "o perpétuo lutar e vencer, o destruir e criar *da* Crítica", de como a Crítica é "a única força da história", de como "*o* crítico, e somente ele, foi o único a *destruir* a religião em sua totalidade e o Estado em suas diversas manifestações", de como "o crítico trabalhou e ainda trabalha" e o que mais se possa encontrar em queixumes sonoros e em derramamentos patéticos como esse. Em sua própria resposta, *Bauer* nos dá de imediato uma nova prova, decisiva, de "*como o crítico trabalhou e ainda trabalha*". O "laborioso" crítico acha ser mais adequado ao seu *desígnio* não tomar por objeto de suas proclamações e citações o livro de *Engels* e *Marx*, mas sim uma medíocre e confusa *resenha deste livro* publicada no *Westphälische Dampfboot* (nº de maio, p. 208 ss.)[5] – uma *escamoteação* que ele, com precaução crítica, oculta de seu leitor.

Este "*árduo trabalho*" de copista do *Dampfboot* só é abandonado por *Bauer* quando ele professa um dar de ombros monossilábico, porém pleno de significado. A Crítica crítica limita-se a dar de ombros, dado que ela não tem mais nada a dizer. Ela encontra sua salvação nas *omoplatas*, não obstante seu ódio contra o *sensível* [*Sinnlichkeit*], que ela só consegue conceber sob a forma de *um* "*cajado*" (ver *Wigand's Vierteljahrsschrift*, p. 130), instrumento de pastoreio bem adequado à sua rudeza teológica.

Tomado de uma sofreguidão sinóptica, o resenhista da Vestfália produz sínteses ridículas, que estão em contradição direta com o livro por ele

apresentado. O "laborioso" crítico copia a invencionice [*Machwerk*] do resenhista, atribui isso a *Engels* e *Marx* e, voltando-se triunfante para a massa acrítica, que ele fulmina com um olho enquanto com o outro lhe dirige uma coquete piscadela, grita: *Vejam isto, meus inimigos!*

Reunamos então, palavra por palavra, as peças documentais.

Diz o resenhista, no *Westphälische Dampfboot*: "Para ferir mortalmente os judeus, ele (*B. Bauer*) os transforma em teólogos e a questão da emancipação política é por ele transformada na questão da emancipação humana; para destruir *Hegel*, ele o transforma no senhor *Hinrichs*, e, para se ver livre da Revolução Francesa, do comunismo, de Feuerbach, ele grita 'massa, massa, massa!' e uma vez mais 'massa, massa, massa!'; ele a crucifica para a bênção do espírito, que é a Crítica, a verdadeira encarnação da ideia absoluta em Bruno von Charlottenburg" (*Westphälische Dampfboot*, cit., p. 212). Diz o *crítico* "laborioso": "O crítico da Crítica crítica" torna-se "infantil, ao final", "faz sua aparição como Arlequim no *theatro mundi*" e "quer nos fazer crer", "com toda seriedade *ele afirma* que *Bruno Bauer*, para ferir mortalmente os judeus etc. etc." – segue-se então, *literalmente*, a passagem inteira do *Westphälischen Dampfboot*, passagem que não se encontra em nenhum lugar d'*A sagrada família* (*Wigand's Vierteljahrsschrift*, p. 142). Comparemos esse texto, ao contrário, com o posicionamento da Crítica crítica em relação à questão judaica e à emancipação política tal como ele é exposto n'*A sagrada família*, nas p. 163-85, entre outras, ou com sua postura diante da Revolução Francesa, p. 185-95, ou com seu comportamento em relação ao socialismo e ao comunismo, p. 22-74, p. 211 ss., p. 243-4 e a seção inteira sobre a Crítica crítica como Rudolph, *Príncipe* de Gerolstein, p. 258-333. Sobre a posição da Crítica crítica em relação a *Hegel*, ver o segredo da "construção especulativa" e as seguintes observações, p. 79 ss., mais adiante p. 121 e 122, p. 126-58, p. 136-7, p. 208-9, p. 215-27 e p. 304-8; sobre a postura da Crítica crítica em relação a *Feuerbach*, ver p. 138-41 e, finalmente, sobre o resultado e a tendência das batalhas críticas contra a Revolução Francesa, o materialismo e o socialismo, p. 214-5.

A partir dessas citações, poder-se-á perceber que o resenhista da Vestfália faz de todos esses argumentos o resumo mais canhestro, ridiculamente errôneo e só existente em sua imaginação; um resumo que o "*puro*" e "*laborioso*" crítico *copia* do original com habilidade "criadora e destruidora".

Em frente!

Diz o resenhista, no Westphälische Dampfboot: "Sua (leia-se: a de *B. Bauer*) *frívola autoapoteose*, em que ele tenta provar que, se antes era perturbado pelo preconceito da massa, aquele preconceito, por sua vez, não passava de uma aparência necessária da Crítica, é retrucada por *Marx* com a oferta do seguinte *pequeno tratado escolástico*: 'Por que a concepção da Virgem Maria teria de ser provada desde já pelo senhor Bruno Bauer etc. etc.'" (*Dampfboot*, p. 213). *Diz o "laborioso" crítico*: "Ele (o crítico da Crítica crítica) quer que

saibamos, e acredita do fundo de seu próprio espírito embusteiro, que se *Bauer* se via perturbado pelo preconceito da massa tal perturbação deve ser concebida apenas como uma aparência necessária da Crítica e não com base no necessário percurso de desenvolvimento da Crítica, e nos oferece como *retruque* a uma tal '*frívola autoapoteose*' o seguinte pequeno tratado escolástico: 'Por que a concepção da Virgem Maria etc. etc.'" (*Wigand's Vierteljahrsschrift*, p. 142-3). N'*A sagrada família* (p. 150-63)[6] o leitor pode encontrar uma seção inteira dedicada à *autoapologia de Bruno Bauer*, em que não se encontra infelizmente *nenhum vestígio* do referido pequeno tratado escolástico, não sendo este, portanto, de modo algum oferecido como réplica à autoapologia de *Bruno Bauer*, bem ao contrário do que imagina o resenhista da Vestfália e daquilo que o serviçal *Bruno Bauer* parcialmente copia, até mesmo *entre aspas*, como se fossem citações d'*A sagrada família*. O breve tratado se encontra noutra seção e noutro contexto (Ver *A sagrada família*, p. 164 e 165[7]). Qual a importância disso é algo que o próprio leitor poderá atestar e, então, poderá admirar, uma vez mais, a "pura" perspicácia do "laborioso" crítico.

Por fim, exclama *o "laborioso" crítico*: "Foi c*om isso* (quer dizer, com as citações que *Bruno Bauer* toma de empréstimo do *Westphälische Dampfboot* e *imputa sorrateiramente* aos autores d'*A sagrada família*) que Bruno Bauer naturalmente teve de lutar com braveza, elevando a Crítica à razão. *Marx* nos dá, *na verdade*, uma peça em que ele mesmo entra em cena, ao final, como o mais divertido dos comediantes" (*Wigand's Vierteljahrsschrift*, p. 143). Para entender este "*na verdade*", deve-se saber que o *resenhista da Vestfália*, para quem *Bruno Bauer* trabalha como *copista*, ditou para seu crítico e laborioso escriba as seguintes palavras, ao pé da letra: "O drama histórico-mundial (quer dizer, a luta da crítica baueriana contra a massa) dilui-se, sem muito esforço, na *mais divertida comédia*" (*Westphälische Dampfboot*, p. 213). Neste momento, o desditoso copista é assaltado pela ideia de que transcrever seus próprios juízos é algo que está acima de suas forças. "*Em verdade!*" – escreve, interrompendo o ditado do resenhista da Vestfália – "*Em verdade* (...) *Marx* (...) o *divertido comediante!*", e enxuga, então, o suor frio de sua testa.

Ao buscar refúgio na mais desajeitada *escamoteação*, no mais deprimente truque de prestidigitação, *Bruno Bauer* acaba por confirmar, em última instância, a sentença de morte que *Engels* e *Marx* lançaram sobre ele n'*A sagrada família*.

Página 15 do manuscrito "Feuerbach e História", de Marx e Engels. À direita, desenho de Engels.

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

FEUERBACH E HISTÓRIA
RASCUNHOS E ANOTAÇÕES

(Do fim de novembro de 1845 a meados de abril de 1846)

[Rascunho das páginas 1 a 29, faltando o intervalo entre as páginas 3 e 7. Originalmente concebido como parte de um artigo intitulado: "Crítica da 'Caracterização de Ludwig Feuerbach', de Bruno Bauer".][8]

[a] Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a "libertação" do "homem"[b] avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à "autoconsciência", e ao terem libertado o "homem"[c] da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real [*wirkliche Befreiung*] no mundo real e pelo emprego de meios reais[9]; que a escravidão não pode ser superada[10] sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*[11], nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A "libertação" é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas con[dições] da indústria, do co[mércio], [da agricul]tura, do inter[câmbio] [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos.[d] É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais,

---

[a] *Feuerbach*. (A. M.)
[b] Libertação filosófica e libertação real. *O* homem. O *Único*. O *Indivíduo*. (A. M.)
[c] Condições geológicas, hidrográficas etc. O corpo humano. A necessidade e o trabalho. (A. M.)
[d] Fraseologia e movimento real. (A. M.)

essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como um substituto para a falta de desenvolvimento histórico; enraízam-se e têm de ser combatidos.[a] Mas essa luta tem importância meramente local[b].[12]

[...] na realidade, e para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado.[c] Se, em certos momentos, encontram-se em Feuerbach pontos de vista desse tipo, eles não vão além de intuições isoladas e têm sobre sua intuição geral muito pouca influência para que se possa considerá-los como algo mais do que embriões capazes de desenvolvimento. A "concepção"[d] feuerbachiana do mundo sensível[e] limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz "*o* homem" em vez de os "homens históricos reais". "*O* homem" é, na realidade, "o alemão". No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza.[f] Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é "palpável", e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a "verdadeira essência" das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações[g], que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples "certeza sensível" são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e

---

[a] A importância da fraseologia para a Alemanha. (A. M.)

[b] é luta que não tem significado histórico geral, mas apenas local, uma luta que não traz resultados novos para a massa de homens mais do que a luta da civilização contra a barbárie. (V. M.)
A linguagem é a linguagem da re[alidade]. (A. M.)

[c] *Feuerbach*. (A. M.)

[d] "concepção" teórica. (V. M.)

[e] O sensível. (V. M.)

[f] N. B. O erro de Feuerbach não está em subordinar o que é imediatamente palpável, a *aparência* sensível, à realidade sensível constatada por um exame mais rigoroso dos fatos sensíveis; está, ao contrário, em que ele, em última instância, não consegue lidar com o mundo sensível sem considerá-lo com os "olhos", isto é, através dos "óculos" do *filósofo*. (A. M.)

[g] que ela é, em cada época histórica, o resultado da atividade de toda uma série de gerações. (V. M.)

do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à "certeza sensível" de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época.[a] Aliás, nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico, como será mostrado mais claramente adiante. Por exemplo, a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno na p. 110, as "oposições em natureza e história", como se as duas "coisas" fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiram todas as "obras de insondável grandeza"[13] sobre a "substância" e a "autoconsciência", desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre "unidade do homem com a natureza" sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à "luta" do homem com a natureza, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. A indústria e o comércio, a produção e o intercâmbio das necessidades vitais[b] condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais e são, por sua vez, condicionadas por elas no modo de seu funcionamento – e é por isso que Feuerbach, em Manchester por exemplo, vê apenas fábricas e máquinas onde cem anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais, ou que ele descobre apenas pastagens e pântanos na *Campagna di Roma*[1], onde na época de Augusto não teria encontrado nada menos do que as vinhas e as propriedades rurais dos capitalistas romanos. Feuerbach fala especialmente do ponto de vista da ciência natural; ele menciona segredos que só se mostram aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Mesmo essa ciência natural "pura" obtém tanto sua finalidade como seu material apenas por meio do comércio e da indústria, por meio da atividade sensível dos homens. E de tal modo é essa atividade, esse contínuo trabalhar e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhu-

---

[a] *Feuerbach.* (A. M.)
[b] *Feuerbach.* (A. M.)

---

[1] planície de Roma

ma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*[1]; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach.

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas "puros" a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também "objeto sensível"; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como "objeto sensível" e não como "atividade sensível" – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração "o homem" e não vai além de reconhecer no plano sentimental o "homem real, individual, corporal"[a], isto é, não conhece quaisquer outras "relações humanas" "do homem com o homem" que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como a *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo[b], em vez de homens sadios um bando de coitados, escrofulosos, depauperados e tísicos, a buscar refúgio numa "concepção superior" e na ideal "igualização no gênero"; é obrigado, por conseguinte, a recair no idealismo justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente, o que aliás se explica pelo que dissemos até aqui.[c] Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos [*Voraussetzungslosen*], devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de

---

[a] F[euerbach]. (A. M.)

[b] *Feuerbach.* (A. M.)

[c] Se, aqui, tratamos mais de perto a história, isto se deve ao fato de os alemães estarem acostumados a representar, com as palavras "história" e "histórico", não só o real, mas sim todo o possível; um célebre exemplo disto é a "eloquência de púlpito" de São Bruno. (S. M.)
História. (A. M.)

---

[1] geração ou nascimento espontâneo de organismos, também chamada de *generatio spontanea*

estar em condições de viver para poder "fazer história".[a] Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. Mesmo que o mundo sensível, como em São Bruno, seja reduzido a um cajado, a um mínimo, ele pressupõe a atividade de produção desse cajado. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça. Isto, como é sabido, jamais foi feito pelos alemães, razão pela qual eles nunca tiveram uma base *terrena* para a história e, por conseguinte, nunca tiveram um historiador. Os franceses e os ingleses, ao tratarem da conexão desses fatos com a chamada história apenas de um modo extremamente unilateral, sobretudo enquanto permaneciam cativos da ideologia[14] política, realizaram, ainda assim, as primeiras tentativas de dar à historiografia uma base materialista, ao escreverem as primeiras histórias da sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*], do comércio e da indústria.

O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico. Por aqui se mostra, desde já, de quem descende espiritualmente a grande sabedoria histórica dos alemães, que, quando lhes falta o material positivo e quando não se trata de discutir disparates políticos, teológicos ou literários, nada nos oferecem sobre a história, mas sim sobre os "tempos pré-históricos", contudo sem nos explicar como se passa desse absurdo da "pré-história" à história propriamente dita – ainda que, por outra parte, sua especulação histórica se detenha em especial sobre essa "pré-história", porque nesse terreno ela se crê a salvo da interferência dos "fatos crus" e, ao mesmo tempo, porque ali ela pode dar rédeas soltas aos seus impulsos especulativos e produzir e destruir milhares de hipóteses.

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada

[a] *Hegel*. Condições geológicas, hidrográficas etc. Os corpos humanos. Necessidade, trabalho. (A. M.)

e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o "conceito de família", como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser considerados como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, a fim de escrever de modo claro aos alemães, como três "momentos" que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma "força produtiva" –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a "história da humanidade" deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. Mas é claro, também, que na Alemanha é impossível escrever tal história, pois aos alemães faltam não apenas a capacidade de concepção e o material, como também a "certeza sensível", e do outro lado do Reno não se pode obter experiência alguma sobre essas coisas, pois ali já não ocorre mais nenhuma história. Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma "história", sem que precise existir qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos.

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também "consciência".[a] Mas esta também não é, desde o início, consciência "pura". O "espírito" sofre, desde o início, a maldição de estar "contaminado" pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem *é* a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do care-

---

[a] o homem tem também, entre outras coisas, "espírito", e que esse "espírito" "se exterioriza" como "consciência". (V. M.)
Os homens têm história porque têm de *produzir* sua vida, e têm de fazê-lo de modo *determinado*: isto é dado por sua organização física, tanto quanto sua consciência. (A. M.)

cimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens.[a] Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) [b] – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente.[c] Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros. Com isso, desenvolve-se a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc.[d], desenvolve-se por si própria ou "naturalmente". A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual.[e] A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da

---

[a] Minha relação com meu ambiente é a minha consciência. (S. M.)
Onde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se "*relaciona*" com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação. (A. M.)

[b] precisamente porque a natureza ainda se encontra pouco modificada historicamente. (A. M.)

[c] Vê-se logo, aqui: essa religião natural ou essa relação determinada com a natureza, é condicionada pela forma da sociedade e vice-versa. Aqui, como em toda parte, a identidade entre natureza e homem aparece de modo que a relação limitada dos homens com a natureza condiciona sua relação limitada entre si, e a relação limitada dos homens entre si condiciona sua relação limitada com a natureza. (A. M.)

[d] Os homens desenvolvem a consciência no interior do desenvolvimento histórico real. (S. M.)

[e] Primeira forma dos ideólogos, *sacerdotes*, coincide. (A. M.)

filosofia, da moral etc. "puras". Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes – o que, aliás, pode se dar também num determinado círculo nacional de relações,[a] uma vez que a contradição se instala não nesse âmbito nacional, mas entre essa consciência nacional e a práxis de outras nações, quer dizer, entre a consciência nacional e a consciência universal de uma nação (tal como, agora, na Alemanha) – e é então que essa nação, porque tal contradição aparece apenas como uma contradição no interior da consciência nacional, parece se restringir à luta contra essa excrescência nacional precisamente pelo fato de que ela, a nação, é a excrescência em si e para si. Além do mais, é completamente indiferente o que a consciência sozinha empreenda, pois de toda essa imundície obtemos apenas um único resultado: que esses três momentos, a saber, a força de produção,[b] o estado social e a consciência, podem e devem entrar em contradição entre si, porque com a *divisão do trabalho* está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades[c] espiritual e material[d] – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes, e a possibilidade de que esses momentos não entrem em contradição reside somente em que a divisão do trabalho seja novamente suprassumida [*aufgehoben*[15]]. É evidente, além disso, que "espectros", "nexos", "ser superior", "conceito", "escrúpulo" são a mera expressão espiritual, idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeias e limites muito empíricos dentro dos quais se movem o modo de produção da vida e a forma de intercâmbio a ele ligada.[e]

Com a divisão do trabalho, na qual todas essas contradições estão dadas e que, por sua vez, se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, estão dadas ao mesmo tempo a distribuição e, mais precisamente, a distribuição *desigual*, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas

---

[a] Religiões. Os alemães com a *ideologia* enquanto tal. (A. M.)

[b] 11, 12, 13, 14, 15, 16. (A. M.)

[c] trabalho. (V. M.)

[d] atividade e pensamento, isto é, atividade sem pensamento e pensamento sem atividade. (S. M.)

[e] Essa expressão idealista dos limites econômicos existentes não é apenas puramente teórica, mas também existe na consciência prática, quer dizer, a consciência que se emancipa e está em contradição com o modo de produção existente não forma apenas religiões e filosofias, mas também Estados. (S. M.)

modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade.

[a] Além disso, com a divisão do trabalho, dá-se ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente; e, sem dúvida, esse interesse coletivo não existe meramente na representação, como "interesse geral", mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado. Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual

---

[a] é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras. Daí se segue que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade - nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes (algo de que os teóricos alemães sequer suspeitam, muito embora lhes tenha sido dada orientação suficiente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* e n'*A sagrada família*), e, além disso, segue-se que toda classe que almeje à dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como o interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer. É justamente porque os indivíduos buscam *apenas* seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, que este último é imposto a eles como um interesse que lhes é "estranho" e que deles "independe", por sua vez, como um interesse "geral" especial, peculiar; ou, então, os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a essa discordância, como na democracia. Por outro lado, a luta prática desses interesses particulares, que se contrapõem constantemente e *de modo real* aos interesses coletivos ou ilusoriamente coletivos, também torna necessário a ingerência e a contenção *práticas* por meio do ilusório interesse "geral" como Estado. (A. M.)

não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico.[a] Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos no desenvolvimento histórico até aqui realizado[b]. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir.[c]

Senão, como poderia, por exemplo, ter a propriedade uma história, assumir diferentes formas, e a propriedade da terra – de acordo com os diferentes pressupostos em questão – ser impelida, na França, do parcelamento à

---

[a] O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento [devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva. (S. M.)] resultam dos pressupostos atualmente existentes. (A. M.)

[b] e na propriedade, que, sendo inicialmente uma instituição feita pelos próprios homens, não tarda a imprimir à sociedade um rumo próprio, de forma alguma pretendido por seus fundadores e visível a todo aquele que não se encontre enredado na "Autoconsciência" ou no "Único". (S. M.)

[c] Essa "*alienação*" [*Entfremdung*][16] para usarmos um termo compreensível aos filósofos, só pode ser superada, evidentemente, sob dois pressupostos *práticos*. Para que ela se torne um poder "insuportável", quer dizer, um poder contra o qual se faz uma revolução, é preciso que ela tenha produzido a massa da humanidade como absolutamente "sem propriedade" e, ao mesmo tempo, em contradição com um mundo de riqueza e de cultura existente, condições que pressupõem um grande aumento da força produtiva, um alto grau de seu desenvolvimento – e, por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (no qual já está contida, ao mesmo tempo, a existência empírica humana, dada não no plano local, mas no plano *histórico-mundial*) é um pressuposto prático, absolutamente necessário, pois sem ele apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a *carestia*, as lutas pelos gêneros necessários recomeçariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer; além disso, apenas com esse desenvolvimento

centralização em poucas mãos e, na Inglaterra, da centralização em poucas mãos ao parcelamento, como hoje é realmente o caso? Ou como se explica que o comércio, que não é mais do que a troca de produtos de indivíduos e países diferentes, domine o mundo inteiro por meio da relação de oferta e procura – uma relação que, como diz um economista inglês, paira sobre a terra igual ao destino dos antigos e distribui com mão invisível a felicidade e a desgraça entre os homens, funda e destrói impérios, faz povos nascerem e desaparecerem – enquanto com a superação da base, da propriedade privada, com a regulação comunista da produção e, ligada a ela, a supressão da relação alienada dos homens com seus próprios produtos, o poder da relação de oferta e procura reduz-se a nada e os homens retomam seu poder sobre a troca, a produção e o modo de seu relacionamento recíproco?[a]

A forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona, é a *sociedade civil*; esta, como se deduz do que foi dito acima, tem por pressuposto e fundamento a família simples e a família composta, a assim chamada tribo[17], cujas determinações mais precisas foram expostas anteriormente. Aqui já se mostra que essa sociedade civil é o verdadeiro foco e cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados.

[b] Até o momento consideramos principalmente apenas um aspecto da atividade humana, o *trabalho* dos homens *sobre a natureza*. O outro aspecto, o *trabalho dos homens* sobre *os homens* [...][18]

---

universal das forças produtivas é posto um intercâmbio *universal* dos homens e, com isso, é produzido simultaneamente em todos os povos o fenômeno da massa "sem propriedade" (concorrência universal), tornando cada um deles dependente das revoluções do outro; e, finalmente, indivíduos empiricamente universais, *histórico-mundiais*, são postos no lugar dos indivíduos locais. Sem isso, 1) o comunismo poderia existir apenas como fenômeno local; 2) as próprias *forças* do intercâmbio não teriam podido se desenvolver como forças *universais* e, portanto, como forças insuportáveis; elas teriam permanecido como "circunstâncias" doméstico-supersticiosas; e 3) toda ampliação do intercâmbio superaria o comunismo local. O comunismo, empiricamente, é apenas possível como ação "repentina" e simultânea dos povos dominantes, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento. (A. M.)

[a] Além disso, a massa dos *simples* trabalhadores – força de trabalho massiva, excluída do capital ou de qualquer outra satisfação limitada – pressupõe o *mercado mundial* e também a perda, não mais temporária e devida à concorrência, desse próprio trabalho enquanto uma fonte segura de vida. O proletariado [pressupõe, portanto, a história universal como existência empírica *prática*. (S.M.)] só pode, portanto, existir *histórico-mundialmente*, assim como o comunismo; sua ação só pode se dar como existência "histórico-mundial"; existência histórico-mundial dos indivíduos, ou seja, existência dos indivíduos diretamente vinculada à história mundial. (A. M.)

[b] Intercâmbio e força produtiva. (A. M.)

Origem do Estado e relação do Estado com a sociedade civil

A história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições, o que então pode ser especulativamente distorcido, ao converter-se a história posterior na finalidade da anterior, por exemplo, quando se atribui à descoberta da América a finalidade de facilitar a irrupção da Revolução Francesa[19], com o que a história ganha finalidades à parte e torna-se uma "pessoa ao lado de outras pessoas" (tais como: "Autoconsciência, Crítica, Único" etc.), enquanto o que se designa com as palavras "destinação", "finalidade", "núcleo", "ideia" da história anterior não é nada além de uma abstração da história posterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a posterior.

Ora, quanto mais no curso desse desenvolvimento se expandem os círculos singulares que atuam uns sobre os outros, quanto mais o isolamento primitivo das nacionalidades singulares é destruído pelo modo de produção desenvolvido, pelo intercâmbio e pela divisão do trabalho surgida de forma natural entre as diferentes nações, tanto mais a história torna-se história mundial, de modo que, por exemplo, se na Inglaterra é inventada uma máquina que na Índia e na China tira o pão a inúmeros trabalhadores e subverte toda a forma de existência desses impérios, tal invenção torna-se um fato histórico-mundial; ou pode-se demonstrar o significado histórico-mundial do açúcar e do café no século XIX pelo fato de que a falta desse produto, resultado do bloqueio continental[20] napoleônico, provocou a sublevação dos alemães contra Napoleão e foi, portanto, a base real [*reale*] das gloriosas guerras de libertação de 1813. Segue-se daí que essa transformação da história em história mundial não é um mero ato abstrato da "autoconsciência", do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e para, come, bebe e se veste.

Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como *mercado mundial*. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado de coisas existente da sociedade[a] por obra da revolução comu-

[a] *Sobre a produção da consciência.* (A. M.)

nista (de que trataremos mais à frente) e com a superação da propriedade privada, superação esta que é idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial. De acordo com o já exposto, é claro que a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criações dos homens). A dependência *multifacetada*, essa forma natural da cooperação *histórico-mundial* dos indivíduos, é transformada, por obra dessa revolução comunista, no controle e domínio consciente desses poderes, que, criados pela atuação recíproca dos homens, a eles se impuseram como poderes completamente estranhos e os dominaram. Essa visão pode, agora, ser apreendida de modo especulativo-idealista, isto é, de modo fantástico, como "autocriação do gênero" (a "sociedade como sujeito") de maneira que a sequência sucessiva de indivíduos em conexão uns com os outros é representada como um único indivíduo que realiza o mistério de criar a si mesmo. Mostra-se aqui, certamente, que os indivíduos fazem-se *uns aos outros*, física e espiritualmente, mas não fazem a si mesmos, seja no sentido de São Bruno[a], tampouco no sentido do "Único", do homem "feito".

Finalmente, da concepção de história exposta acima obtemos, ainda, os seguintes resultados: 1) No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes; uma classe que configura a maioria dos membros da sociedade e da qual emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, entre as outras classes, graças à percepção da

---

[a] e em razão de que "no conceito (1) de personalidade (2) ocorre (3) em geral (4) que ele mesmo se coloque como limitado" (o que ele consegue realizar consideravelmente), "e que ele novamente (5) venha a suprimir [*aufzuheben*] (6) essa limitação que ela instaura (7)" (não por si mesma, nem de maneira geral, também não por seu conceito, mas) "por sua *essência* (8) *universal* (9), pois *justamente essa essência* é apenas o resultado de sua autodiferenciação (10) *interna* (11), de sua atividade", p. 87-8 [do artigo "Caracterização de Ludwig Feuerbach"]. Ainda no sentido do "Único", do homem "feito".
(O senhor Bruno não chega à dúzia). (A. M.)

situação dessa classe; 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade[a], cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual[b] toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou[c]; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho*[d] e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual e 4) que tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade[21].

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção[e] a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc.[f] – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre

---

[a] 2) cada fase de desenvolvimento das forças de produção serve de base à dominação de uma determinada classe da sociedade. (V. M.)

[b] No último estágio da sociedade burguesa. (S. M.)

[c] Que as pessoas estão interessadas em manter o atual estado de produção. (A. M.)

[d] a forma moder[na] da atividade sob a dominação da [...]. (S. M.)

[e] *Feuerbach*. (A. M.)

[f] explicando a sociedade civil em suas diferentes fases e em seu reflexo prático-idealista, o Estado, assim como o conjunto dos diversos produtos e formas teóricas da consciência, da religião, da filosofia, da moral etc. etc. (V. M.)

o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na "autoconsciência" ou sua transformação em "fantasma", "espectro", "visões" etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria. Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como "espírito do espírito", na "autoconsciência", mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [*reale*] daquilo que os filósofos representam como "substância" e "essência do homem", aquilo que eles apoteosaram e combateram; um fundamento real que, em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens, não é nem de longe atingido pelo fato de esses filósofos contra ele se rebelarem como "autoconsciência" e como o "Único". Essas condições de vida já encontradas pelas diferentes gerações decidem, também, se as agitações revolucionárias que periodicamente se repetem na história serão fortes o bastante para subverter as bases de todo o existente, e se os elementos materiais de uma subversão total, que são sobretudo, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que revolucione não apenas as condições particulares da sociedade até então existente, como também a própria "produção da vida" que ainda vigora – a "atividade total" na qual a sociedade se baseia –, se tais elementos não existem, então é bastante indiferente, para o desenvolvimento prático, se a *ideia* dessa subversão já foi proclamada uma centena de vezes – como o demonstra a história do comunismo.

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterreno. Com isso, a relação dos homens com a natureza

é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história. Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teoréticas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época*. Por exemplo, se uma época se imagina determinada por motivos puramente "políticos" ou "religiosos", embora "religião" e "política" sejam tão somente formas de seus motivos reais, então o historiador dessa época aceita essa opinião. A "imaginação", a "representação" desses homens determinados sobre a sua práxis real é transformada na única força determinante e ativa que domina e determina a prática desses homens. Quando a forma rudimentar em que a divisão do trabalho se apresenta entre os hindus e entre os egípcios provoca nesses povos o surgimento de um sistema de castas próprio de seu Estado e de sua religião, então o historiador crê que o sistema de castas é a força que criou essa forma social rudimentar. Enquanto os franceses e os ingleses se limitam à ilusão política, que se encontra por certo mais próxima da realidade, os alemães se movem no âmbito do "espírito puro" e fazem da ilusão religiosa a força motriz da história. A filosofia hegeliana da história é a última consequência, levada à sua "mais pura expressão", de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamentos puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de "pensamentos" que devoram uns aos outros e, por fim, submergem na autoconsciência; e, de modo ainda mais consequente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de "cavaleiros", salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela "profanação"[a]. Tal concepção é verdadeiramente religiosa, pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasias no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida. Toda essa concepção da história, bem como sua dissolução e os escrúpulos e dúvidas que dela derivam, é um assunto meramente *nacional* dos alemães e tem apenas interesse local para a Alemanha, como, por exemplo, a importante questão, muito debatida recentemente, de como se passa propriamente "do reino de Deus para o reino dos homens", como se esse "reino de Deus" alguma vez tivesse existido a não ser na imaginação e como se esses doutos senhores não tivessem vivido sempre, sem notá-lo, no "reino dos homens", para o qual eles procuram, agora, o caminho; e como se o divertimento científico – pois não vai além disso – que consiste em explicar as curiosidades dessas formações teóricas nebulosas não residisse, ao contrário, justamente em demonstrar o seu nascimento a partir das relações terrenas

[a] A assim chamada historiografia *objetiva* consiste precisamente em conceber as condições históricas independentes da atividade. Caráter reacionário. (A. M.)

reais[a]. Em geral, para esses alemães, trata-se de dissolver o absurdo já existente numa outra extravagância qualquer, isto é, de pressupor que todo esse absurdo possui um *sentido* à parte que tem de ser descoberto, enquanto se trata, tão somente, de esclarecer essas fraseologias teóricas a partir das relações reais existentes. A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas. Para a massa dos homens, quer dizer, o proletariado, essas representações teóricas não existem; para eles, portanto, elas não necessitam, igualmente, ser dissolvidas, e se essa massa alguma vez teve alguma representação teórica, como, por exemplo, a religião, tais representações já se encontram há muito tempo dissolvidas pelas circunstâncias.

O caráter puramente nacional dessas questões e de suas soluções mostra-se ainda no fato de que esses teóricos creem seriamente que alucinações tais como "o homem-Deus", "o homem" etc. têm presidido as diferentes épocas da história – São Bruno chega ao ponto de afirmar que apenas "a crítica e os críticos têm feito a história" – e, quando eles próprios se entregam a fazer construções históricas, saltam com a maior pressa por sobre todos os períodos precedentes, passando de imediato da "civilização mongol" para a história propriamente "plena de conteúdo", sobretudo a história dos *Hallische* e dos *Deutsche Jahrbücher*[22] e para a dissolução da escola hegeliana numa discórdia geral. Todas as outras nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o *teathrum mundi*[1] limita-se à feira de livros de Leipzig e às controvérsias recíprocas da "Crítica", do "Homem" e do "Único". E se a teoria se decide, nem que seja por uma única vez, por tratar dos temas verdadeiramente históricos – como, por exemplo, o século XVIII – ela nos fornece apenas a história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos históricos que constituem a sua base; e fornece essa história, também, somente com a intenção de apresentar a época em questão como uma primeira etapa inacabada, como o prenúncio ainda limitado da verdadeira época histórica, isto é, da época da luta entre filósofos alemães de 1840 a 1844. Ao seu objetivo de escrever uma história do passado para fazer resplandecer com a maior intensidade a glória de um personagem não histórico e de suas fantasias, corresponde, pois, que não seja citado nenhum dos verdadeiros acontecimentos históricos, nem mesmo as intervenções verdadeiramente históricas da política na história, e que, em seu lugar, nos seja oferecida uma narração que não se baseia em estudos mas

[a] muito mais do que um divertimento científico seria explicar, inclusive no detalhe, o fenômeno curioso dessas formações teóricas nebulosas a partir das relações terrestres reais, e pô-las à prova. (V. M.)

[1] teatro do mundo

sim em construções artificiais e em intrigas literárias – como foi o caso de São Bruno em sua já esquecida *História do século XVIII*[23]. Esses pretensiosos e arrogantes merceeiros do pensamento, que creem estar infinitamente acima de todos os preconceitos nacionais, são, na prática, muito mais nacionais do que os filisteus de cervejaria que sonham com a unidade alemã. Não reconhecem como históricos os atos de outros povos; vivem na Alemanha, com a Alemanha e para a Alemanha, transformam a canção do Reno[24] em hino religioso e conquistam a Alsácia-Lorena, pilhando a filosofia francesa em vez do Estado francês, germanizando os pensamentos franceses em vez das províncias francesas. O senhor Venedey é um cosmopolita se comparado com São Bruno e São Max, que, no império mundial da teoria, proclamam o império mundial da Alemanha.[a]

[a] Nessas discussões também fica claro o quanto se engana Feuerbach (na *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845, tomo II) quando, qualificando-se como "homem comum", proclama a si mesmo comunista e transforma esse nome num predicado "*do*" homem, com o que ele acredita poder transformar numa mera categoria a palavra comunista, que, no mundo real, designa o membro de um determinado partido revolucionário. Toda a dedução de Feuerbach com respeito à relação dos homens entre si busca apenas provar que os homens têm necessidade uns dos outros e que *sempre a tiveram*. Ele quer estabelecer a consciência desse fato e, portanto, como os demais teóricos, quer apenas instaurar uma consciência correta sobre um fato *existente*, ao passo que, para o verdadeiro comunista, trata-se de derrubar o existente. Reconhecemos plenamente, aliás, que Feuerbach, na medida em que se esforça para produzir a consciência *desse* fato, chega tão longe quanto um teórico em geral pode chegar sem deixar de ser teórico e filósofo. É característico, no entanto, que São Bruno e São Max ponham a representação feuerbachiana do comunista no lugar do comunista real, o que acontece em parte porque, desse modo, eles podem, como adversários da mesma linhagem, combater o comunismo como "espírito do espírito", como categoria filosófica – e, no caso de São Bruno, além disso, movido por interesses pragmáticos. Como exemplo dos simultâneos reconhecimento e desconhecimento do existente, que Feuerbach continua a compartilhar com nossos adversários, lembremos a passagem da *Filosofia do futuro* onde ele afirma que o ser de uma coisa ou do homem é, ao mesmo tempo, sua essência, que as determinadas condições de existência, o modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano são aquilo em que sua "essência" se sente satisfeita. Toda exceção é, aqui, expressamente concebida como um infeliz acaso, como uma anormalidade que não se pode mudar. Quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu "ser" não corresponde em nada à sua "essência", então, de [acordo] com a passagem citada, trata-se de um infortúnio inevitável que deve ser suportado tranquilamente. Entretanto, esses milhões de proletários e comunistas pensam de modo diferente e provarão isso a seu tempo, quando puserem sua "existência" em harmonia com sua "essência" de um modo prático, por meio de uma revolução. Por isso Feuerbach, em tais casos, nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos de tais proposições feuerbachianas restringe-se progressivamente. A "essência" do

[Rascunho das páginas 30 a 35. Originalmente concebido como parte de *São Max. Antigo Testamento. A Hierarquia.*]

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal[a] das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que o poder monárquico, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pela dominação, onde portanto a dominação está dividida, aparece como ideia dominante a doutrina da separação dos poderes, enunciada então como uma "lei eterna".

A divisão do trabalho, que já encontramos acima (p. [34-5]) como uma das forças principais da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os

---

peixe é o seu "ser", a água – para tomar apenas uma de suas proposições. A "essência" do peixe de rio é a água de um rio. Mas esta última deixa de ser a "essência" do peixe quando deixa de ser um meio de existência adequado ao peixe, tão logo o rio seja usado para servir à indústria, tão logo seja poluído por corantes e outros detritos e seja navegado por navios a vapor, ou tão logo suas águas sejam desviadas para canais onde simples drenagens podem privar o peixe de seu meio de existência. Dizer que contradições como essas são anormalidades inevitáveis não difere, essencialmente, do lenitivo que São Max Stirner oferece aos descontentes, dizendo que essa contradição é sua própria contradição e que essa situação difícil é sua própria situação difícil, com o que eles poderiam, ou acalmar suas mentes, ou guardar sua indignação para si mesmos, ou revoltar-se contra isso de algum modo fantástico. Isso difere muito pouco da alegação de São Bruno de que essas circunstâncias desfavoráveis devem-se ao fato de que aqueles insatisfeitos estão presos ao lixo da "substância", não progrediram à "autoconsciência absoluta" e não percebem que essas condições adversas são espírito do seu espírito. (A. M.)

[a] ideológica. (V. M.)

pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios. No interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes, a qual, no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada, momento no qual se desfaz também a aparência de que as ideias dominantes não seriam as ideias da classe dominante e de que elas teriam uma força distinta da força dessa classe. A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária, sobre cujos pressupostos já foi dito anteriormente o necessário (p. [35-7]).

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as ideias da classe dominante da própria classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições da produção nem com os produtores dessas ideias[a], se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.[b] A própria classe dominante geralmente imagina isso. Essa concepção da história, comum a todos os historiadores principalmente desde o século XVIII, deparar-se-á necessariamente com o fenômeno de que as ideias que dominam são cada vez mais abstratas, isto é, ideias que assumem cada vez mais a forma da universalidade. Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas. A classe revolucionária,

---

[a] se na concepção do curso da história fizermos abstração e permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas e aquelas ideias, sem nos preocuparmos com o modo (as formas, as condições) de produção dessas ideias. (V. M.)

[b] A própria classe dominante tem, em média, a representação de que seus conceitos dominaram e os diferencia das representações dominantes de épocas precedentes apenas porque os apresenta como verdades eternas. Esses "conceitos dominantes" terão uma forma tanto mais geral e abrangente quanto mais a classe dominante precisar apresentar seus interesses como os interesses de todos os membros da sociedade. (S. M.)

por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda a sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante.[a] Ela pode fazer isso porque no início seu interesse realmente ainda coincide com o interesse coletivo de todas as demais classes não dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. Por isso, sua vitória serve, também, a muitos indivíduos de outras classes que não alcançaram a dominação, mas somente na medida em que essa vitória coloque agora esses indivíduos na condição de se elevar à classe dominante. Quando a burguesia francesa derrubou a dominação da aristocracia, ela tornou possível a muitos proletários elevar-se acima do proletariado, mas isso apenas na medida em que se tornaram burgueses. Cada nova classe instaura sua dominação somente sobre uma base mais ampla do que a da classe que dominava até então, enquanto, posteriormente, a oposição das classes não dominantes contra a classe então dominante torna-se cada vez mais aguda e mais profunda. Por meio dessas duas coisas estabelece-se a condição de que a luta a ser travada contra essa nova classe dominante deva propor-se, em contrapartida, a uma negação mais resoluta e mais radical das condições até então existentes do que a que puderam fazer todas as classes anteriores que aspiravam à dominação.

Toda essa aparência, como se a dominação de uma classe determinada fosse apenas a dominação de certas ideias, desaparece por si só, naturalmente, tão logo a dominação de classe deixa de ser a forma do ordenamento social, tão logo não seja mais necessário apresentar um interesse particular como geral ou "o geral" como dominante[b].

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias "*a* ideia" etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como "autodeterminações" *do* conceito que se desenvolve na história.[c] Assim o fez a filosofia especulativa. Ao final da *Filosofia da História*, o

[a] (A universalidade corresponde 1. à classe contra o estamento, 2. à concorrência, ao intercâmbio mundial etc., 3. à grande quantidade de membros da classe dominante, 4. à ilusão do interesse *comum*. No começo, essa ilusão é verdadeira. 5. Ao engano dos ideólogos e à divisão do trabalho.) (A. M.)

[b] de apresentar um interesse particular, na prática, como interesse comum a todos e, na teoria, como interesse geral. (V. M.)

[c] É, desse modo, também natural que todas as relações dos homens possam ser deduzidas do conceito de homem, do homem representado, da essência do homem, *do* homem. (A. M.)

próprio Hegel assume que "considera somente o progresso *do conceito*" e que expôs na história a "verdadeira *teodiceia*" (p. 446)[25]. Podemos, neste momento, retornar aos produtores[a] "do conceito", aos teóricos, ideólogos e filósofos, e então chegamos ao resultado de que os filósofos, os pensadores como tais, sempre dominaram na história – um resultado que, como vemos, também já foi proclamado por Hegel[26]. Todo o truque que consiste em demonstrar a supremacia do espírito na história (hierarquia, em Stirner) reduz-se aos três seguintes esforços.

Nº 1. Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprios dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história.

Nº 2. Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística[b] entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-as como "autodeterminações do conceito" (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento).

Nº 3. A fim de eliminar a aparência mística desse "conceito que se autodetermina", desenvolve-se-o numa pessoa – "a autoconsciência" – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam "o conceito" na história, nos "pensadores", nos "filósofos"[c], nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como "o conselho dos guardiões", como os dominantes.[d] Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo.

Enquanto na vida comum qualquer *shopkeeper*[1] sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma.

---

a representantes. (V. M.)

b lógica. (V. M.)

c *O* homem: o "espírito humano pensante". (A. M.)

d Esse método histórico, que com razão reinou principalmente na Alemanha, tem de ser desenvolvido a partir da conexão com a ilusão dos ideólogos em geral, por exemplo, com as ilusões dos juristas, dos políticos (e também, entre eles, os homens de Estado práticos), a partir das quimeras dogmáticas e das distorções desses sujeitos, o que se explica de modo bem simples a partir de sua posição prática na vida, de seus negócios e da divisão do trabalho. (A. M.)

---

[1] lojista

[Rascunho das páginas 36 a 72, faltando o intervalo entre as páginas 36 e 39. Originalmente concebido como parte de *São Max. Novo Testamento. A sociedade como sociedade burguesa*.]

[...] encontrado. Do primeiro resulta o pressuposto de uma divisão do trabalho desenvolvida e um extenso intercâmbio; do segundo resulta a localidade. No primeiro, os indivíduos têm de estar reunidos; no segundo, encontram-se como instrumentos de produção ao lado do instrumento de produção dado. Aqui aparece, portanto, a diferença entre os instrumentos de produção naturais e aqueles criados pela civilização. O campo (a água etc.) pode ser considerado como instrumento de produção natural. No primeiro caso, o dos instrumentos de produção naturais, os indivíduos são subsumidos à natureza; no segundo caso, são subsumidos a um produto do trabalho. Daí que, no primeiro caso, a propriedade (propriedade da terra) também aparece como dominação imediata e natural; no segundo caso, ela aparece como dominação do trabalho, especialmente do trabalho acumulado, do capital. O primeiro caso pressupõe que os indivíduos estão unidos por um laço qualquer, seja ele a família, a tribo, o próprio solo etc.; o segundo caso pressupõe que os indivíduos são independentes uns dos outros e se conservam unidos apenas por meio da troca. No primeiro caso, a troca é fundamentalmente entre os homens e a natureza, uma troca na qual o trabalho daqueles é trocado pelos produtos desta última; no segundo caso, é predominantemente uma troca dos homens entre si. No primeiro caso, é suficiente o entendimento médio dos homens, a atividade corporal e a espiritual ainda não estão de forma alguma separadas; no segundo caso, a divisão entre trabalho espiritual e corporal já tem de estar realizada na prática. No primeiro caso, a dominação dos proprietários sobre os não proprietários pode se basear em relações pessoais, numa forma de comunidade; no segundo caso, ela tem de ter assumido uma forma coisificada num terceiro elemento, o dinheiro. No primeiro caso, existe a pequena indústria, mas subsumida à utilização do instrumento de produção natural e, por isso, sem distribuição do trabalho entre diferentes indivíduos; no segundo caso, a indústria existe apenas na e por meio da divisão do trabalho.

Partimos, até o momento, dos instrumentos de produção e já aqui se mostra a necessidade da propriedade privada para certas fases industriais. Na *industrie exctractive*[1], a propriedade privada ainda coincide plenamente com o trabalho; na pequena indústria e em toda a agricultura anterior, a propriedade é a consequência necessária dos instrumentos de produção existentes; na grande indústria, a contradição entre o instrumento de produção e a propriedade privada é, desde já, o seu produto, para cuja elaboração [*Erzeugung*]

[1] indústria extrativa

a indústria deve estar já bastante desenvolvida. É somente com a grande indústria, portanto, que se torna possível a superação da propriedade privada.

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais (a *Anti-Corn-Law League*[27]).

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas.) A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca.

Nas cidades que, na Idade Média, não foram entregues prontas pela história anterior, mas que surgiram como formações novas a partir dos servos que se tornaram livres, o trabalho particular de cada um era sua única propriedade, além do pequeno capital que trazia consigo e que consistia quase que exclusivamente nas ferramentas indispensáveis. A concorrência entre os servos fugitivos que progressivamente afluíam à cidade, a guerra contínua do campo contra as cidades e, com isso, a necessidade de uma força militar urbana organizada, o nexo da propriedade comum com um trabalho determinado, a necessidade de estabelecimentos comuns para a venda de suas mercadorias numa época em que os artesãos eram ao mesmo tempo *commerçants*[1] e,

[1] comerciantes

consequência disso, a exclusão de indivíduos não qualificados desses estabelecimentos, a oposição entre os interesses dos diferentes ofícios, a necessidade de uma proteção do trabalho aprendido com esforço e a organização feudal do país inteiro – foram essas as causas da união dos trabalhadores de cada ofício em corporações. Não precisamos, aqui, aprofundar as múltiplas modificações do sistema corporativo estabelecidas ao longo dos posteriores desenvolvimentos históricos. A fuga dos servos para as cidades deu-se incessantemente durante toda a Idade Média. Esses servos, perseguidos no campo por seus senhores, chegavam sozinhos às cidades, onde encontravam uma comunidade organizada contra a qual eram impotentes e na qual tinham de se submeter à posição que lhes determinavam a demanda por seu trabalho e o interesse de seus concorrentes urbanos organizados. Esses trabalhadores, que chegavam isoladamente, não conseguiam nunca constituir uma força, pois, uma vez que seu trabalho era de tipo corporativo e precisava ser aprendido, os mestres da corporação os subjugavam e os organizavam segundo seus interesses, ou então, quando o seu trabalho não tivesse de ser aprendido e, por isso, não fosse corporativo, mas sim trabalho diariamente remunerado, os trabalhadores não chegavam a formar uma organização, permanecendo como uma plebe desorganizada. Nas cidades, a demanda por trabalho diariamente remunerado originou a plebe.

Essas cidades eram verdadeiras "associações"[28], criadas pela necessidade imediata, pela preocupação com a defesa da propriedade e para multiplicar os meios de produção e os meios de defesa dos membros individuais. A plebe dessas cidades era desprovida de todo poder, na medida em que se constituía de indivíduos estranhos uns aos outros, que chegavam isoladamente e a cuja desorganização se defrontava um poder organizado, militarmente equipado, que os vigiava zelosamente. Oficiais e aprendizes estavam organizados em cada ofício da forma que melhor correspondia ao interesse dos mestres[a]; a relação patriarcal que havia entre eles e seus mestres dava a estes últimos um duplo poder, de um lado pela influência direta que exerciam sobre toda a vida dos oficiais e, de outro, porque para os oficiais que trabalhavam com o mesmo mestre havia um vínculo real que os mantinha coesos em relação aos oficiais dos demais mestres e os separavam destes; e, finalmente, os oficiais estavam ligados à ordem existente já pelo interesse que tinham em se tornar, eles próprios, mestres. Daí que, enquanto a plebe pelo menos se lançava, contra toda a ordem urbana, a sublevações que, no entanto, não surtiam nenhum efeito devido à sua impotência, os artesãos proporcionavam apenas pequenas insubordinações no interior de corporações isoladas, insubordinações que fazem parte da própria existência do sistema corporativo. As grandes rebeliões da Idade Média partiram

[a] estavam novamente muito divididos entre si, uma vez que os oficiais de diferentes mestres opunham-se uns aos outros no interior de um e mesmo ofício. (S. M.)

todas do campo, mas foram totalmente malsucedidas devido à dispersão e à consequente rudeza dos camponeses.

O capital, nessas cidades, era um capital natural, que consistia na habitação, nas ferramentas e na clientela natural e hereditária, e que tinha de ser legado de pai para filho como capital irrealizável, devido ao intercâmbio não desenvolvido e à circulação incompleta. Esse capital não era, como o moderno, calculável em dinheiro e para o qual é indiferente se ele é aplicado em uma ou outra coisa, mas sim um capital imediatamente ligado ao trabalho determinado do possuidor e inseparável dele; era, nessa medida, um capital *estamental*.

Nas cidades, a divisão do trabalho entre as diferentes corporações era ainda muito incipiente e, no interior dessas corporações, não era nem sequer realizada entre os diferentes trabalhadores. Cada trabalhador tinha de estar habilitado a executar toda uma série de trabalhos e tinha de ser capaz de produzir tudo aquilo que era possível ser produzido com suas ferramentas; o intercâmbio limitado e a fraca ligação das diversas cidades entre si, a escassez de população e a exiguidade das necessidades não permitiam que se instaurasse uma divisão do trabalho mais ampla, e, por isso, cada um que quisesse se tornar mestre tinha de dominar por inteiro seu ofício. É por isso que, nos artesãos medievais, ainda se encontrava um interesse por seu trabalho específico e pela habilidade em executá-los, o que muitas vezes podia elevar-se até a um limitado sentido artístico. Mas é por isso, também, que cada artesão medieval estava plenamente absorvido em seu trabalho, tinha com ele uma aprazível relação servil e estava mais submetido a ele do que o trabalhador moderno, para quem seu trabalho é indiferente.

O processo seguinte na expansão da divisão do trabalho foi a separação entre a produção e o comércio, a formação de uma classe particular de comerciantes, uma separação que nas cidades históricas tradicionais (com os judeus, entre outras coisas) foi herdada do passado e que não tardou a aparecer nas cidades de formação recente. Com isso, estava dada a possibilidade de uma ligação comercial para além dos círculos mais próximos, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, do estado de segurança pública alcançado no país e condicionado pelas relações políticas (ao longo de toda a Idade Média, como se sabe, os comerciantes viajavam em caravanas armadas) e pelas necessidades mais ou menos desenvolvidas das regiões acessíveis ao comércio, necessidades estas que eram condicionadas pelo correspondente grau de cultura de cada região.

Com o comércio constituído numa classe especial, com a expansão do comércio por meio dos comerciantes para além dos arredores mais próximos da cidade, surgiu prontamente uma ação recíproca entre a produção e o comércio. As cidades estabeleceram[a] ligação *umas com as outras*, novas

[a] saindo de seu isolamento. (S. M.)

ferramentas foram levadas de uma cidade para outra e a separação entre produção e comércio provocou rapidamente uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, que passaram cada qual a explorar um ramo industrial predominante. A limitação inicial à localidade começou gradualmente a desaparecer.

Depende exclusivamente da extensão do comércio se as forças produtivas obtidas numa localidade, sobretudo as invenções, perdem-se ou não para o desenvolvimento posterior. Na medida em que ainda não existe comércio para além da circunvizinhança imediata, cada invenção tem de ser feita separadamente em cada localidade, e meros acasos, tais como irrupções de povos bárbaros, até mesmo guerras habituais, são o bastante para fazer com que um país com forças produtivas e necessidades desenvolvidas[a] seja forçado a recomeçar tudo novamente a partir do início. No começo da história, toda invenção tinha de diariamente ser realizada de novo e em cada localidade, de forma independente. A prova de quão pouco as forças produtivas desenvolvidas, até mesmo no caso em que o comércio tenha atingido uma relativa extensão, estão salvas de uma destruição total é-nos fornecida pelos fenícios, cujas invenções desapareceram em sua maior parte e por longo tempo a partir do momento em que essa nação viu-se excluída do comércio pela conquista de Alexandre e pela decadência que daí se seguiu. Assim também se deu na Idade Média, com a pintura sobre vidro, por exemplo. Somente quando o intercâmbio torna-se intercâmbio mundial e tem por base a grande indústria, quando todas as nações são levadas à luta da concorrência, é que está assegurada a permanência das forças produtivas já alcançadas.

A divisão do trabalho entre as diferentes cidades teve como consequência imediata o nascimento das manufaturas, os ramos da produção que ultrapassavam o âmbito do sistema corporativo. O primeiro florescer das manufaturas – na Itália e, mais tarde, em Flandres – teve como seu pressuposto histórico o intercâmbio com nações estrangeiras. Noutros países – Inglaterra e França, por exemplo – as manufaturas limitavam-se, inicialmente, ao mercado interno. As manufaturas, além dos pressupostos já referidos, têm ainda como pressuposto uma concentração avançada da população – especialmente no campo – e do capital, que começa a acumular-se em poucas mãos, em parte entre as corporações, apesar das leis corporativas, e em parte entre os comerciantes.

Aquele trabalho que, desde o início, pressupunha uma máquina, mesmo em sua forma mais rudimentar, mostrou-se rapidamente como o mais capaz de desenvolvimento. A tecelagem, até então praticada no campo pelos camponeses como atividade acessória para obterem as vestimentas necessárias, foi o primeiro trabalho que, pela expansão do intercâmbio, recebeu um impulso e

---

[a] suficientes para fazer com que uma massa de forças produtivas e de invenções adquiridas (um país com forças produtivas e necessidades desenvolvidas) possa durar muito tempo. (S. M.)

um amplo desenvolvimento. A tecelagem foi a primeira e permaneceu sendo a manufatura mais importante. A procura aumentada de tecidos para roupas em consequência do aumento da população, a acumulação que se iniciava e a mobilização do capital natural por meio da circulação acelerada, a necessidade de luxo que daí resultava e era favorecida pela extensão progressiva do intercâmbio deram à tecelagem, quantitativa e qualitativamente, um impulso que a arrancou da forma de produção anterior. Junto aos camponeses, que teciam para seu próprio uso, e que continuaram a existir e existem ainda hoje, surgiu uma nova classe de tecelões nas cidades, cujos tecidos eram destinados a todo o mercado interno e, muitas vezes, também aos mercados externos.

A tecelagem, um trabalho que na maioria dos casos requer pouca habilidade e que não demorou a se desdobrar em infinitos ramos, resistia, por sua própria natureza, aos grilhões da corporação. A tecelagem foi, por isso, exercida fundamentalmente em aldeias e em vilas sem organização corporativa, que pouco a pouco se tornaram cidades e, até mesmo, não tardaram em se tornar as cidades mais florescentes de cada país.

Com a manufatura livre da corporação, alteraram-se também as relações de propriedade. O primeiro avanço para além do capital natural-estamental foi dado pelo surgimento de comerciantes cujo capital foi desde o início um capital móvel, um capital em sentido moderno, na medida em que se pode falar disso nas condições daquela época. O segundo avanço veio com a manufatura, que voltou a mobilizar uma massa de capital natural e aumentou a massa do capital móvel em relação à do capital natural.

A manufatura tornou-se, ao mesmo tempo, um refúgio dos camponeses contra as corporações que os excluíam ou remuneravam mal, do mesmo modo que anteriormente as cidades dominadas pelas corporações haviam servido de refúgio aos camponeses contra a nobreza rural que os oprimia.

Com o começo das manufaturas deu-se, simultaneamente, um período de vagabundagem, causado pela dissolução das vassalagens feudais, pela dispensa dos exércitos que haviam sido formados e servido aos reis contra os vassalos, pela agricultura melhorada e pela transformação de grandes porções de terras cultiváveis em pastagens. Por aí já se mostra como essa vagabundagem encontra-se intimamente ligada à dissolução da feudalidade. Já no século XIII sucedem-se diferentes épocas desse tipo, muito embora a vagabundagem só tenha se estabelecido de forma geral e permanente com o fim do século XV e o início do século XVI. Esses vagabundos, tão numerosos que o rei Henrique VIII da Inglaterra, entre outros, mandou enforcar 72 mil deles, foram forçados a trabalhar com as maiores dificuldades, em meio à mais extrema penúria e somente depois de longas resistências. O rápido florescer das manufaturas, especialmente na Inglaterra, absorveu-os aos poucos.[a][29]

---

[a] Com a manufatura, as diferentes nações entraram numa relação de concorrência, numa luta comercial travada por meio de guerras, barreiras alfandegárias e proi-

Ao mesmo tempo, com a manufatura, modificou-se a relação do trabalhador com o empregador. Nas corporações continuava a existir a relação patriarcal entre oficiais e mestres; na manufatura, introduziu-se em seu lugar a relação monetária entre trabalhador e capitalista, uma relação que, no campo e nas pequenas cidades, permaneceu tingida de patriarcalismo, mas que nas cidades maiores, verdadeiramente manufatureiras, perdeu logo quase toda a coloração patriarcal.

A manufatura e, em geral, o movimento da produção experimentaram um enorme impulso graças à expansão do comércio ocorrida com a descoberta da América e da rota marítima às Índias Orientais. Os novos produtos importados desses lugares, especialmente as grandes quantidades de ouro e prata que entraram em circulação, alteraram totalmente a posição das classes umas em relação às outras e aplicaram um duro golpe na propriedade feudal da terra e nos trabalhadores, enquanto as expedições de aventureiros, a colonização e sobretudo a expansão dos mercados até a formação de um mercado mundial – expansão que, então, se tornara possível e realizava-se cada vez mais, dia após dia – despertaram uma nova fase do desenvolvimento histórico, fase da qual, em geral, não nos ocuparemos aqui. Mediante a colonização dos países recém-descobertos, a luta comercial entre as nações ganhou novo alimento e, nessa medida, uma extensão e uma animosidade maiores.

A expansão do comércio e da manufatura acelerou a acumulação do capital móvel, ao passo que nas corporações, que não recebiam nenhum estímulo para a ampliação da produção, o capital natural permanecia estável ou até mesmo diminuía. O comércio e a manufatura criaram a grande burguesia, enquanto nas corporações concentrava-se a pequena burguesia, que então já não dominava mais nas cidades como antes, mas tinha de se curvar ao domínio dos grandes comerciantes e manufatureiros.[a] Daí a decadência das corporações, tão logo entraram em contato com a manufatura.

As relações entre as nações em seu comércio assumiram, durante a época a que nos referimos, duas formas distintas. No começo, a escassa quantidade circulante de ouro e prata condicionou a proibição da exportação desses metais; e a indústria, em sua maior parte importada do estrangeiro e exigida pela necessidade de dar ocupação à crescente população urbana, não podia renunciar aos privilégios que lhe tinham sido conferidos, não só, naturalmente, contra a concorrência interna, mas principalmente contra a concorrência externa. Nessas proibições primitivas, o privilégio corporativo foi estendido a toda a nação. As tarifas alfandegárias surgiram dos tributos que os senhores feudais cobravam dos comerciantes que atravessavam seu domínio, como

---

bições, ao passo que, anteriormente, as nações, enquanto estavam em contato, mantinham entre si trocas inofensivas. A partir de então, o comércio passa a ter significado político. (A. M.)

[a] Pequeno-burgueses – Classe média – Grande burguesia. (A. M.)

resgate da pilhagem; tributos que, mais tarde, foram igualmente cobrados pelas cidades e, com o surgimento do Estado moderno, tornaram-se o meio de se obter dinheiro que se situava mais ao alcance do fisco.

O aparecimento, nos mercados europeus, do ouro e da prata americanos, o desenvolvimento gradual da indústria, o rápido desenvolvimento do comércio e, em consequência disso, o florescimento da burguesia não corporativa e do dinheiro conferiram a essas medidas um outro significado. O Estado, que podia cada dia menos rejeitar dinheiro, mantinha a proibição da exportação de ouro e prata por motivações de ordem fiscal; os burgueses, para quem essas massas de dinheiro jogadas novamente no mercado constituíam o objeto principal do açambarcamento, estavam plenamente satisfeitos com isso; os privilégios até então existentes tornaram-se uma fonte de receitas para o governo e foram vendidos por dinheiro; na legislação alfandegária surgiram tributos sobre a exportação, que, tão somente [interpondo] um obstáculo no caminho da indústria, tinham uma finalidade puramente fiscal.

O segundo período teve início na metade do século XVII e durou quase até o fim do século XVIII. O comércio e a navegação haviam se expandido mais rapidamente do que a manufatura, que desempenhava um papel secundário; as colônias começavam a se tornar fortes consumidoras, as diversas nações dividiam-se, por meio de longas lutas, no mercado mundial que se abria[a]. Esse período começa com as leis sobre a navegação[30] e com os monopólios coloniais. A concorrência das nações entre si era interditada, na medida do possível, mediante tarifas, proibições e tratados; e, em última instância, a luta da concorrência era travada e decidida por meio das guerras (sobretudo as guerras marítimas). A nação mais poderosa nos mares, a Inglaterra, mantinha sua supremacia no comércio e na manufatura. Vê-se já aqui a concentração num só país.

A manufatura era continuamente protegida por barreiras alfandegárias no mercado interno, pelos monopólios no mercado colonial e, na medida do possível, por tarifas diferenciais[31] no exterior. A elaboração da matéria-prima produzida no próprio país era favorecida (lã e linho na Inglaterra, seda na França)[b] e a [elaboração] da matéria-prima importada era ou negligenciada ou reprimida (algodão na Inglaterra). A nação predominante no comércio marítimo e como poder colonial assegurou para si, naturalmente, a maior extensão quantitativa e qualitativa da manufatura. Esta de modo algum podia prescindir de proteção, já que com a mais ínfima modificação que ocorresse noutros países ela podia perder seus mercados e ser arruinada; ela é facilmente introduzida num país com condições em certa medida favoráveis e,

[a] o mercado mundial que se abria foi açambarcado pelas diversas nações que disputavam sua exploração. (V. M.)

[b] a exportação da matéria-prima produzida no interior do país era proibida (lã na Inglaterra). (A. M.)

pela mesma razão, é facilmente destruída. Ao mesmo tempo, de acordo com o modo como ela foi exercida no país, especialmente no século XIII, a manufatura se encontrava tão entrelaçada às condições de vida de uma grande massa de indivíduos que a nenhuma nação era permitido ousar colocar em jogo sua existência pela admissão da livre concorrência. Consequentemente, ao ser levada a exportar, a manufatura dependia inteiramente da extensão ou da limitação do comércio e acabou por exercer [sobre ele] uma influência relativa[mente] muito pequena. Daí seu [papel] secundário e a importância dos [com]erciantes no século XVIII. Os comerciantes, e particularmente os armadores, foram quem, mais do que todos os outros, insistiram na proteção estatal e nos monopólios; os manufatureiros decerto também exigiram e obtiveram proteção, mas permaneciam constantemente atrás dos comerciantes em importância política. As cidades comerciais, especialmente as cidades marítimas, tornaram-se em certa medida civilizadas e aburguesadas, enquanto nas cidades fabris concentrou-se a maior parte da pequena burguesia. Cf. Aikin[32] etc. O século XVIII foi o século do comércio. Pinto o diz expressamente: *Le commerce fait la marotte du siècle*[1], e: *Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine*[2] [33].

O movimento do capital, embora consideravelmente acelerado, permaneceu ainda relativamente lento. A fragmentação do mercado mundial em partes separadas, cada uma das quais tendo sido explorada por uma nação particular, a exclusão da concorrência entre elas, a inexperiência na própria produção e o fato de que o sistema financeiro apenas começava a elevar-se de seus primeiros estágios, tudo isso tolhia bastante a circulação. A consequência disso era um sujo e sovina espírito de merceeiro que ainda permanecia aderido a todos os comerciantes e a todo o modo de dirigir os negócios. Comparados com os manufatureiros e sobretudo com os artesãos, eles eram certamente grandes burgueses, mas comparados com os comerciantes e industriais do período seguinte eles não passam de pequenos burgueses. Cf. Adam Smith[34].

Esse período também é caracterizado pelo fim das proibições de exportação do ouro e da prata, pelo surgimento do comércio de dinheiro, dos bancos, das dívidas públicas, do papel-moeda, da especulação com ações e com fundos de investimento, da agiotagem em todos os artigos e do desenvolvimento do sistema monetário em geral. O capital perdeu novamente uma grande parte do caráter natural que ainda se encontrava preso a ele.

A concentração do comércio e da manufatura num só país, a Inglaterra, concentração que se desenvolveu incessantemente no século XVII, criou gradualmente para esse país um relativo mercado mundial e, com isso, uma demanda por seus produtos manufaturados, demanda esta que não podia mais ser satisfeita pelas forças produtivas industriais anteriores. Essa demanda,

[1] o comércio é a mania do século [2] Desde algum tempo que não se fala noutra coisa que não seja comércio, navegação e marinha.

que crescera para além dos limites das forças de produção, foi a força motriz que deu origem ao terceiro período da propriedade privada desde a Idade Média, criando a grande indústria – a utilização de forças elementares para fins industriais, a maquinaria e a mais desenvolvida divisão do trabalho. As demais condições dessa nova fase – a liberdade de concorrência no interior da nação, o desenvolvimento da mecânica teórica (a mecânica aperfeiçoada por Newton foi a ciência mais popular na França e na Inglaterra no século XVIII) etc. – já existiam na Inglaterra. (A livre concorrência na própria nação teve de ser conquistada, em toda parte, por uma revolução – 1640 e 1688 na Inglaterra, 1789 na França.) A concorrência logo forçou todo país que queria conservar seu papel histórico a proteger suas manufaturas por meio de medidas alfandegárias renovadas (as antigas tarifas eram inócuas em face da grande indústria) e logo em seguida a pôr a grande indústria sob tarifas protecionistas. A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência (ela é a liberdade prática de comércio, a tarifa protecionista é nela somente um paliativo, uma arma de defesa *na* liberdade de comércio), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial[a], submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais.[b] Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória [da cida]de comercial sobre o campo. Seu [pressuposto] é o sistema automático. [Ela pro]duziu uma massa de forças produtivas para a qual a propriedade privada tornou-se um empecilho, tanto quanto o fora a corporação para a manufatura e o pequeno empreendimento rural para o artesanato que progredia. Essas forças produtivas, sob o regime da propriedade privada, obtêm apenas um desenvolvimento unilateral, convertem-se para a maioria em forças destrutivas e uma grande quantidade dessas forças não consegue alcançar a menor utilização na propriedade privada. A grande indústria, em

---

[a] engendrou a rápida circulação e concentração dos capitais. (S. M.)

[b] Por meio da concorrência universal, obrigou todo indivíduo à mais extrema aplicação de suas energias. Destruiu, onde foi possível, a ideologia, a religião, a moral etc. e, onde não pôde fazê-lo, transformou-as em mentiras palpáveis. (A. M.)

geral, criou por toda parte as mesmas relações entre as classes da sociedade e suprimiu por meio disso a particularidade das diversas nacionalidades. E finalmente, enquanto a burguesia de cada nação conserva ainda interesses nacionais à parte, a grande indústria criou uma classe que tem em todas as nações o mesmo interesse e na qual toda nacionalidade já está destruída; uma classe que, de fato, está livre de todo o mundo antigo e, ao mesmo tempo, com ele se defronta. A grande indústria torna insuportável para o trabalhador não apenas a relação com o capitalista, mas sim o próprio trabalho.

Não há dúvidas de que a grande indústria não alcança o mesmo nível de desenvolvimento[a] em todas as localidades de um mesmo país. Isso, todavia, não detém o movimento de classe do proletariado, já que os proletários criados pela grande indústria colocam-se à frente desse movimento e arrastam consigo toda a massa, e já que os trabalhadores excluídos da grande indústria são jogados por esta última numa situação ainda pior do que a dos trabalhadores da própria grande indústria. Da mesma forma, os países nos quais está desenvolvida uma grande indústria atuam sobre os países *plus ou moins*[1] não industrializados, na medida em que estes são impulsionados pelo comércio mundial à luta universal da concorrência.

Essas diferentes formas são outras tantas formas da organização do trabalho e, assim, da propriedade. Em cada período, teve lugar uma união das forças produtivas existentes, na medida em que isso era exigido pelas necessidades.

⸻✦⸻

Essa contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio, que, como vimos, ocorreu várias vezes na história anterior sem, no entanto, ameaçar o seu fundamento, teve de irromper numa revolução em que a contradição assumiu ao mesmo tempo diversas formas acessórias, tais como totalidade de colisões, colisões entre classes distintas, contradição da consciência, luta de ideias, luta política etc. De um ponto de vista limitado, pode-se isolar, então, uma dessas formas acessórias e considerá-la como a base dessas revoluções, o que é tanto mais fácil na medida em que os indivíduos que promoveram as revoluções guardavam ilusões sobre sua própria atividade, segundo seu grau de formação e seu estágio de desenvolvimento histórico.

⸻✦⸻

De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio. Aliás, não é necessário que essa contradição, para gerar colisões num país, tenha de chegar ao seu extremo nesse mesmo país. A concorrência

---

[a] em todos os países e nem. (S. M.)

---

[1] mais ou menos

com países industrialmente mais desenvolvidos, provocada pela expansão do intercâmbio internacional, é o bastante para engendrar uma contradição similar também nos países com indústria menos desenvolvida (por exemplo, o proletariado latente na Alemanha, revelado devido à concorrência da indústria inglesa).

A concorrência isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de agregá-los. Por isso, transcorre sempre um longo período antes que os indivíduos possam se unir, sem contar que, para essa união – quando não for meramente local –, os meios necessários, as grandes cidades industriais e as comunicações acessíveis e rápidas, têm de primeiro ser produzidos pela grande indústria; e, por isso, todo poder organizado em face desses indivíduos que vivem isolados e em relações que diariamente reproduzem o isolamento só pode ser vencido após longas lutas. Exigir o contrário seria o mesmo que exigir que a concorrência não deva existir nessa época histórica determinada ou que os indivíduos devam apagar de suas mentes relações sobre as quais não têm nenhum controle como indivíduos isolados.

Construção de casas. É evidente que entre os selvagens cada família tem sua própria caverna ou cabana, assim como entre os nômades cada família tem uma tenda separada. Essa economia doméstica separada torna-se ainda mais necessária com o subsequente desenvolvimento da propriedade privada. Entre os povos agricultores, a economia doméstica coletiva é tão impossível quanto o cultivo coletivo do solo. A construção de cidades foi um grande progresso. Porém, em todos os períodos anteriores era impossível a superação da economia separada – economia que é inseparável da superação da propriedade privada –, pois não havia condições materiais para isso. O estabelecimento de uma economia doméstica coletiva pressupõe o desenvolvimento da maquinaria, da utilização das forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo. Sem essas condições, a economia coletiva não seria mais, por si só, uma força de produção nova, careceria de toda base material, repousaria sobre um fundamento meramente teórico, isto é, seria um simples capricho e levaria apenas a uma economia monacal.

O que era possível mostra-se na aglutinação em cidades e na construção de prédios comuns para determinados fins particulares (prisões, casernas etc.). Que a superação da economia separada não pode ser separada da superação da família é algo por si mesmo evidente.

(A tese, frequentemente enunciada por São Sancho, de que cada um é o que é por meio do Estado é no fundo a mesma tese segundo a qual o burguês é somente um exemplar do gênero burguês; uma tese que pressupõe que a *classe* do burguês já existia antes dos indivíduos que a constituem.) [a] Na Idade Média, os burgueses eram forçados, em cada cidade, a se unir contra a nobreza rural a fim de salvar sua pele; a expansão do comércio e o desenvolvimento das comunicações levaram as diversas cidades a conhecer outras cidades que haviam defendido os mesmos interesses na luta contra a mesma oposição[b]. Das muitas burguesias locais das diversas cidades nasceu pouco a pouco a *classe* burguesa. As condições de vida dos burgueses singulares, pela oposição às relações existentes e pelo tipo de trabalho que daí resultava, transformaram-se em condições que eram comuns a todos eles e, ao mesmo tempo, independentes de cada um individualmente[c]. Os burgueses criaram essas condições na medida em que se separavam da associação feudal, e foram criados por elas na medida em que eram determinados por sua oposição contra a feudalidade então em vigor. Com o estabelecimento do vínculo entre as diferentes cidades, essas condições comuns desenvolveram-se em condições de classe. Condições idênticas, oposição idêntica e interesses idênticos também tinham de provocar, necessariamente e em todas as partes, costumes idênticos. A própria burguesia desenvolve-se apenas progressivamente dentro de suas condições[d]; divide-se novamente em frações distintas, com base na divisão do trabalho, e termina por absorver em si todas as preexistentes classes de possuidores (enquanto desenvolve a maioria das classes possuidoras preexistentes e uma parte da classe até então possuidora em uma nova classe, o proletariado), na medida em que toda a propriedade anterior é transformada em capital industrial ou comercial. Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho.

---

[a] Preexistência da classe nos filósofos. (A. M.)

[b] conduziu à associação, união de muitas cidades, o que tem sua razão na identidade de seus interesses frente aos senhores feudais. (V. M.)

[c] a reunião dessas condições individuais [que resultam] em condições comuns a uma classe. (S. M.)

[d] Ela absorve, inicialmente, os ramos do trabalho que pertencem diretamente ao Estado e, depois, todos os estamentos ± ideológicos. (A. M.)

De que modo essa subsunção dos indivíduos à classe transforma-se, ao mesmo tempo, numa subsunção a toda forma de representações etc., já o indicamos várias vezes.

Se se considera *filosoficamente* esse desenvolvimento dos indivíduos nas condições comuns de existência dos estamentos e das classes que historicamente se sucedem e nas representações gerais que, por essa razão, lhes foram impostas, pode-se então facilmente imaginar que nesses indivíduos desenvolveu-se o Gênero ou o Homem, ou que eles desenvolveram o Homem; uma imaginação com a qual são dadas umas fortes bofetadas na história. Pode-se conceber esses diferentes estamentos e classes como especificações da expressão geral, como subespécies do Gênero, como fases de desenvolvimento do Homem.

Essa subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante.

——✦——

A transformação, pela divisão do trabalho, de forças (relações) pessoais em forças reificadas não pode ser superada arrancando-se da cabeça a representação geral dessas forças, mas apenas se os indivíduos voltarem a subsumir essas forças reificadas a si mesmos e superarem a divisão do trabalho.[a] Isso não é possível sem a comunidade[b]. É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo tem os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; somente na comunidade, portanto, a liberdade pessoal torna-se possível. Nos[c] sucedâneos da comunidade existentes até aqui, no Estado etc., a liberdade pessoal existia apenas para os indivíduos desenvolvidos nas condições da classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, em que se associaram até agora os indivíduos, sempre se autonomizou em relação a eles e, ao mesmo tempo, porque era uma associação de uma classe contra outra classe, era, para a classe dominada, não apenas uma comunidade totalmente ilusória, como também um novo entrave. Na comunidade real, os indivíduos obtêm simultaneamente sua liberdade na e por meio de sua associação.

Os indivíduos partiram sempre de si mesmos, mas, naturalmente, de si mesmos no interior de condições e relações históricas dadas, e não do indivíduo "puro", no sentido dos ideólogos. Mas no decorrer do desenvolvimento histórico, e justamente devido à inevitável autonomização das relações sociais[d] no interior da divisão do trabalho, surge uma divisão na

---

[a] (Feuerbach: ser e essência). (A. M.)
[b] e sem o pleno e livre desenvolvimento dos indivíduos que ela implica. (S. M.)
[c] aparentes. (S. M.)
[d] históricas. (V. M.)

vida de cada indivíduo, na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes. (Não se deve entender isso como se, por exemplo, o rentista, o capitalista etc. deixassem de ser pessoas, mas sim no sentido de que sua personalidade é condicionada e determinada por relações de classe bem definidas; e a diferença torna-se evidente apenas na oposição a uma outra classe e, para os próprios indivíduos, somente quando entram em bancarrota.) No estamento (e mais ainda na tribo) esse fato permanece escondido; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre e um *roturier*[1] continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade. A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas juntamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia. Somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si é que engendram e desenvolvem essa contingência enquanto tal. Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas. A diferença com o estamento aparece sobretudo na oposição da burguesia ao proletariado. Quando o estamento dos burgueses urbanos, as corporações etc., surgiu diante da nobreza rural, sua condição de existência – a propriedade mobiliária e o trabalho artesanal, que já existiam de forma latente antes de sua separação dos laços feudais – apareceu como algo positivo, que se impunha contra a propriedade feudal da terra e, por isso, assumiu primeiramente, a seu modo, uma forma feudal. Sem dúvida, os servos fugitivos consideraram sua servidão anterior como algo acidental à sua personalidade. Mas, com isso, apenas fizeram o que faz toda classe que se liberta de um entrave e, então, libertaram-se não como classe, mas isoladamente. Além disso, eles não saíram do âmbito do sistema de estamentos, mas apenas formaram um novo estamento e conservaram, em sua nova situação, o seu modo de trabalho anterior, elaborando-o na medida em que o libertavam de seus entraves anteriores, que não correspondiam mais ao desenvolvimento já alcançado.

Entre os proletários, ao contrário, suas próprias condições de vida, o trabalho e, desse modo, todo o conjunto das condições de existência da sociedade atual tornaram-se para eles algo acidental, sobre o qual os proletários isolados não possuem nenhum controle e sobre o qual nenhuma organização *social* pode lhes dar algum controle[a], e a contradição entre [...] a personalidade do proletário singular e sua condição de vida que lhe foi imposta, o trabalho, é

---

[a] sobre a qual a organização *social* não pode lhes dar nenhum controle. (V. M.)

---

[1] retalheiro, vulgar

revelada para ele mesmo, sobretudo porque ele é sacrificado desde a juventude e porque, no interior de sua classe, é desprovido da chance de alcançar as condições que o coloquem na outra classe.

———✦———

N.B. Não se deve esquecer que a necessidade de existência dos servos e a impossibilidade da economia em larga escala, que levou à distribuição dos *allotments*[1] entre os servos, reduziram muito rapidamente as obrigações destes para com o senhor feudal a uma média de fornecimentos em espécie e de prestações de corveia, o que tornou possível ao servo a acumulação de propriedade mobiliária e, com isso, facilitou-lhe a fuga da terra de seu senhor e lhe abriu a perspectiva de sua subsistência como cidadão urbano; criaram-se também, com isso, graduações entre os servos, de modo que os servos fugitivos já eram meio burgueses. É igualmente óbvio que os camponeses servos que dominavam um ofício tinham uma chance maior de adquirir propriedade mobiliária.

———✦———

Enquanto os servos fugitivos visavam apenas desenvolver livremente e afirmar suas condições de existência já dadas e, por isso, não ultrapassavam, em última instância, os limites do trabalho livre, os proletários, para afirmar a si mesmos como pessoas, têm de suprassumir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a condição de toda a sociedade anterior, isto é, o trabalho. Eles também se encontram, por isso, em oposição ao Estado, a forma pela qual os indivíduos se deram, até então, uma expressão coletiva, e têm de derrubar o Estado para impor a sua personalidade.

———✦———

De toda a exposição anterior resulta que[a] a relação coletiva em que entraram os indivíduos de uma classe e que era condicionada por seus interesses comuns diante de um terceiro foi sempre uma coletividade à qual os indivíduos pertenciam apenas como indivíduos médios, somente enquanto viviam nas condições de existência de sua classe; uma relação na qual participavam não como indivíduos, mas como membros de uma classe. Ao contrário, com a coletividade dos proletários revolucionários, que tomam sob seu controle suas condições de existência e as de todos os membros da sociedade, dá-se exatamente o inverso: nela os indivíduos participam como indivíduos. É precisamente essa associação de indivíduos (atendendo, naturalmente, ao

[a] os indivíduos que se libertaram em cada época histórica apenas continuaram a desenvolver as condições de existência que já estavam dadas. (S. M.)

[1] parcelas, lotes

pressuposto de que existam as atuais forças produtivas desenvolvidas) que coloca sob seu controle as condições do livre desenvolvimento e do movimento dos indivíduos – condições que, até agora, estavam entregues ao acaso e haviam se autonomizado em relação aos indivíduos singulares justamente por meio de sua separação como indivíduos, por sua união necessária dada com a divisão do trabalho e por meio de sua separação transformada num vínculo que lhes é alheio. A união anterior (de modo algum arbitrária, tal como é apresentada, por exemplo, no *Contrat Social*[35], mas sim necessária) só era uma união (comparar, por exemplo, a formação do Estado norte-americano com a das repúblicas sul-americanas) sob essas condições, no interior das quais os indivíduos podiam desfrutar do acaso. Esse direito de poder desfrutar tranquilamente do acaso, sob certas condições, foi até então chamado de liberdade pessoal. – Tais condições de existência são apenas, naturalmente, as forças de produção e as formas de intercâmbio de cada época.

——✦——

O comunismo distingue-se de todos os movimentos anteriores porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes e porque pela primeira vez aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados. Sua organização é, por isso, essencialmente econômica, a produção material das condições dessa associação; ele faz das condições existentes as condições da associação. O existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é do que um produto do intercâmbio anterior dos próprios indivíduos. Desse modo, os comunistas tratam, praticamente, as condições criadas pela produção e pelo intercâmbio precedentes como condições inorgânicas, sem suspeitar, no entanto, que gerações anteriores tiveram como plano ou como destinação fornecer-lhes materiais, e sem crer que essas condições eram inorgânicas para os indivíduos que as criaram. A diferença entre indivíduo pessoal e indivíduo acidental não é uma distinção conceitual, mas um fato histórico. Essa distinção tem um sentido distinto em épocas distintas, por exemplo o estamento como algo acidental para o indivíduo do século XVIII e, *plus ou moins*[1], também a família. É uma distinção que não nos cabe fazer para cada época, mas que cada época faz por si mesma a partir dos diferentes elementos que encontra, não segundo o conceito, mas forçada pelas colisões materiais da vida. O que, em oposição à época anterior, parece acidental à época posterior – o mesmo vale também para os elementos que foram transmitidos da época

[1] mais ou menos

anterior à posterior – é uma forma de intercâmbio que correspondia a um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a atividade[a] ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa atividade[b] é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade, como a espiritual, a política, a religiosa etc. A diversa configuração da vida material depende a cada vez, naturalmente, das necessidades já desenvolvidas, e tanto a produção como a satisfação dessas necessidades são um processo histórico que não se encontra no caso de uma ovelha ou de um cão [recorrente argumento principal de Stirner *adversus hominem*[1]], embora ovelhas e cães, em sua forma atual, também sejam, *malgré eux*[2], produtos de um processo histórico.) As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles[c], condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade. A condição determinada sob a qual eles produzem corresponde, assim, enquanto não surge a contradição, à sua real condicionalidade [*Bedingtheit*], à sua existência unilateral, unilateralidade que se mostra apenas com o surgimento da contradição e que, portanto, existe somente para os pósteros. Assim, essa condição aparece como um entrave acidental, e a consciência de que ela é um entrave é também furtivamente introduzida na época anterior.

Essas diferentes condições, que apareceram primeiro como condições da autoatividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma sequência concatenada de formas de intercâmbio, cujo encadeamento consiste em que, no lugar da forma anterior de intercâmbio, que se tornou um entrave, é colocada uma nova forma, que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao avançado modo de autoatividade dos indivíduos; uma forma que, *à son tour*[3], torna-se novamente um entrave e é, então, substituída por outra. Dado que essas condições, em cada fase, correspondem ao desenvolvimento simultâneo das forças produtivas, sua história é ao mesmo tempo a história das forças produtivas em desenvolvimento e que foram recebidas por cada nova geração e, desse modo, é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos.

---

[a] autoatividade. (V. M.)
[b] autoatividade. (V. M.)
[c] Produção da própria forma de intercâmbio. (A. M.)

---

[1] contra o homem [2] contra a sua vontade [3] por sua vez

Como esse desenvolvimento se dá naturalmente, isto é, não está subordinado a um plano geral de indivíduos livremente associados, então ele parte de diferentes localidades, tribos, nações, ramos do trabalho etc., que se desenvolvem, de início, independentemente uns dos outros e somente pouco a pouco entram em contato uns com os outros. Além disso, esse desenvolvimento ocorre muito lentamente; as diferentes fases e [os diversos] interesses jamais são plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vencedor, e arrastam-se ao lado deste durante séculos. Segue-se daí que, mesmo no interior de uma nação, os indivíduos têm também desenvolvimentos diferentes, abstraindo-se de suas condições de riqueza, e que um interesse anterior, cuja forma de intercâmbio peculiar já foi suplantada por outra forma correspondente a um interesse ulterior, mantém-se ainda por longo tempo de posse de um poder tradicional na sociedade aparente e autônoma em relação aos indivíduos (Estado, direito), um poder que, em última instância, só se pode quebrar por uma revolução. Isso também explica porque, em relação a determinados pontos que permitem um resumo mais geral, a consciência pode às vezes parecer mais avançada do que as relações empíricas contemporâneas a ela, de modo que nas lutas de uma época posterior possa se apoiar nos teóricos anteriores como autoridades.

Ao contrário, em países que, tal como a América do Norte, partem desde o início de um período histórico já avançado, esse desenvolvimento ocorre muito rapidamente. Tais países não têm quaisquer outros pressupostos naturais além dos indivíduos, que lá se instalaram movidos pelas formas de intercâmbio dos velhos países, que já não correspondiam às suas necessidades. Eles começam, portanto, com os indivíduos mais avançados dos velhos países e, por isso, com a forma de intercâmbio mais desenvolvida correspondente a esses indivíduos, antes mesmo que essa forma de intercâmbio tenha podido impor-se nos países velhos. É esse o caso de todas as colônias, quando não são simples bases militares ou centros comerciais. Cartago, as colônias gregas e a Islândia dos séculos XI e XII servem como exemplo. Uma situação semelhante ocorre em caso de conquista, quando ao país conquistado é transplantada já pronta a forma de intercâmbio desenvolvida noutro solo; enquanto em sua pátria essa forma ainda estava repleta de interesses e relações de épocas anteriores, aqui ela pode e deve implantar-se totalmente e sem obstáculos, nem que seja para assegurar um poder estável aos conquistadores. (Inglaterra e Nápoles após a conquista normanda, quando receberam a forma mais plena de organização feudal.)

O fato da conquista parece contradizer toda essa concepção histórica. Até hoje, fez-se da violência, da guerra, do saque, do latrocínio e assim por diante as forças motrizes da história. Temos, aqui, de nos limitar apenas aos pontos principais e, por isso, tomamos apenas aquele que é o exemplo mais notável: a destruição de uma velha civilização por um povo bárbaro e, com isso, a formação, desde o princípio, de uma nova estrutura da sociedade

(Roma e os bárbaros, o feudalismo e as Gálias, o Império Romano do Oriente e os turcos). Para o povo bárbaro conquistador, a própria guerra é, conforme já foi sugerido acima, uma forma de intercâmbio regular, explorada tanto mais assiduamente quanto mais o crescimento da população, dentro do rude modo de produção tradicional (o único possível para esse povo), gera a necessidade de novos meios de produção. Na Itália, ao contrário, devido à concentração da propriedade agrária (ocasionada não apenas pela compra e pelo endividamento, mas também pela herança, na medida em que, em virtude da grande devassidão e da escassez de casamentos, as velhas linhagens extinguiam-se gradualmente e suas posses passavam às mãos de poucas pessoas), à sua transformação em pastagens (provocada não só pelas causas econômicas normais, ainda hoje vigentes, como também pela importação de cereais roubados e confiscados como tributos e pela consequente falta de consumidores para o grão italiano), a população livre quase desapareceu, os próprios escravos não cessavam de morrer e tinham de ser substituídos por novos. A escravidão permaneceu sendo a base de toda a produção. Os plebeus, que se situavam entre os livres e os escravos, jamais superaram a condição de uma espécie de lumpemproletariado. Com efeito, Roma jamais superou a condição de cidade e manteve sempre com as províncias um vínculo quase exclusivamente político, que, por sua vez, também podia, naturalmente, ser interrompido por acontecimentos políticos.

———✦———

[36] [Com o desenvolvimento da propriedade privada ocorrem, pela primeira vez, as mesmas relações que voltaremos a encontrar, em escala ampliada, na propriedade privada moderna. De um lado, a concentração da propriedade privada, que em Roma começou bem cedo (como prova a lei agrícola de Licínio[37]) e aumentou muito rapidamente depois das guerras civis e, sobretudo, sob os imperadores; de outro lado, e em correlação com isso, a transformação dos pequenos camponeses da plebe num proletariado que, em sua posição intermediária entre os cidadãos proprietários e os escravos, não chegou a alcançar nenhum desenvolvimento autônomo.]

———✦———

Não há nada mais comum do que a noção de que na história, até agora, tudo se reduziu ao *ato de tomar*. Os bárbaros *tomam* o império romano e, com esse fato, explica-se a passagem do mundo antigo à feudalidade. Mas, nesse ato de tomar dos bárbaros, importa saber se a nação que foi tomada desenvolveu forças produtivas industriais, como é o caso dos povos modernos, ou se suas forças produtivas repousam fundamental e simplesmente em sua união e na[a] comunidade. O ato de tomar é, além disso, condicionado pelo objeto que é

[a] sua cooperação, tanto quanto isso é possível. (V. M.)

tomado. A riqueza de um banqueiro, que consiste em papéis, não pode de modo algum ser tomada sem que aquele que a venha a tomá-la se submeta às condições de produção e de comércio do país que foi tomado. O mesmo ocorre com todo o capital industrial de um moderno país industrial. Por fim, o ato de tomar termina por toda parte muito rapidamente e, quando não há mais nada a tomar, deve-se começar a produzir. Dessa necessidade de produzir, que logo se apresenta, decorre que a forma de comunidade adotada pelos conquistadores estabelecidos no país tem de corresponder ao estágio de desenvolvimento das forças produtivas encontradas, ou, quando não é esse o caso desde o início, que ela tem de se modificar de acordo com as forças produtivas. Com isso se explica, também, o fato que se julgou ter encontrado por toda parte na época posterior às migrações dos povos, a saber: que os vassalos converteram-se em senhores e os conquistadores rapidamente adotaram a língua, a cultura e os costumes dos conquistados.

O feudalismo não foi trazido da Alemanha já pronto, mas teve sua origem, por parte dos conquistadores, na organização de guerra que os exércitos desenvolveram durante a própria conquista e se desenvolveu apenas depois dela, até se transformar no feudalismo propriamente dito, graças à ação das forças produtivas encontradas nos países conquistados. O quanto a forma feudal era determinada pelas forças produtivas é demonstrado pelas fracassadas tentativas de impor outras formas surgidas de reminiscências da Roma antiga (Carlos Magno, por exemplo).

——✦——

Na grande indústria e na concorrência o conjunto de condições de existência, de condicionamentos e limitações individuais está fundido nas duas formas mais simples: propriedade privada e trabalho.[a] Com o dinheiro, toda forma de intercâmbio e o próprio intercâmbio são postos para os indivíduos como algo acidental. Portanto, no próprio dinheiro já está presente o fato de que todo o intercâmbio anterior era somente intercâmbio de indivíduos sob determinadas condições, e não de indivíduos enquanto indivíduos. Essas condições encontram-se reduzidas a duas: trabalho acumulado ou propriedade privada e trabalho real. Desaparecendo ambas ou uma delas, interrompe-se o intercâmbio. Os próprios economistas modernos, por exemplo Sismondi[38], Cherbuliez[39] etc., opõem a *association des individus*[1] à *association des capitaux*[2]. Por outro lado, os indivíduos mesmos estão completamente subsumidos à divisão do trabalho e, por isso, são conduzidos à mais completa dependência de uns em relação aos outros. Na medida em que, no interior do trabalho, a propriedade privada se defronta com o trabalho, ela se desenvolve a partir

[a] Condicionamentos, unilateralidades. (A. M.)

[1] associação dos indivíduos [2] associação dos capitais

da necessidade da acumulação e, de início, ainda conserva bastante a forma da comunidade; porém, em seu desenvolvimento ulterior, ela se aproxima cada vez mais da forma moderna da propriedade privada. Por meio da divisão do trabalho, já está dada desde o princípio a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, o que gera a fragmentação do capital acumulado em diversos proprietários e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, assim como as diferentes formas de propriedade. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho e a acumulação aumenta, tanto mais aguda se torna essa fragmentação. O próprio trabalho só pode subsistir sob o pressuposto dessa fragmentação.

——✦——

(Energia pessoal dos indivíduos de diferentes nações – alemães e americanos – energia já [obtida] pelo cruzamento de raças –, daí o cretinismo dos alemães – na França, Inglaterra etc., povos estrangeiros transplantados para um solo já desenvolvido, na América para um solo inteiramente novo; na Alemanha, a população nativa aí permaneceu tranquilamente.)

——✦——

Aqui se mostram, portanto, dois fatos.[a] Primeiro, as forças produtivas aparecem como plenamente independentes e separadas dos indivíduos, como um mundo próprio ao lado destes, o que tem sua razão de ser no fato de que os indivíduos, dos quais elas são as forças, existem dispersos e em oposição uns com os outros, enquanto, por outro lado, essas forças só são forças reais no intercâmbio e na conexão desses indivíduos. Portanto, de um lado, há uma totalidade de forças produtivas que assumiram como que uma forma objetiva e que, para os próprios indivíduos, não são mais as forças dos indivíduos, mas as da propriedade privada e, por isso, são as forças dos indivíduos apenas na medida em que eles são proprietários privados. Em nenhum período anterior as forças produtivas assumiram essa forma indiferente para o intercâmbio dos indivíduos *na qualidade de* indivíduos, porque seu próprio intercâmbio era ainda limitado. De outro lado, confronta-se com essas forças produtivas a maioria dos indivíduos, dos quais essas forças se separaram e que, por isso, privados de todo conteúdo real de vida, se tornaram indivíduos abstratos, mas que somente assim são colocados em condições de estabelecer relações uns com os outros *na qualidade de indivíduos*. O trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu para eles toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definhando-a. Enquanto, em períodos precedentes, a autoatividade e a produção da vida material estavam

[a] Sismondi. (A. E.)

separadas pelo único fato de que elas incumbiam a pessoas diferentes e que a produção da vida material, devida à limitação dos próprios indivíduos, era concebida ainda como uma forma inferior de autoatividade, agora a autoatividade e a produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, da autoatividade), aparece como meio.

Chegou-se a tal ponto, portanto, que[a] os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar à autoatividade, mas simplesmente para assegurar a sua existência. Essa apropriação está primeiramente condicionada pelo objeto a ser apropriado – as forças produtivas desenvolvidas até formar uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal. Sob essa perspectiva, portanto, tal apropriação tem de ter um caráter correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades. Todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas; os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação. Seu instrumento de produção tornava-se sua propriedade, mas eles mesmos permaneciam subsumidos à divisão do trabalho e ao seu próprio instrumento de produção. Em todas as apropriações anteriores, uma massa de indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação pelos proletários, uma massa de instrumentos de produção tem de ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade subsumida a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão na condição de ser subsumido a todos.

A apropriação é, ainda, condicionada pelo modo como tem de ser realizada. Ela só pode ser realizada por meio de uma união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser uma união universal, e por

---

[a] que as forças produtivas que se desenvolveram até formar uma totalidade e que estão ligadas a um intercâmbio universal não podem mais, de modo algum, ser apropriadas pelos indivíduos. (S. M.)

meio de uma revolução na qual, por um lado, sejam derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e o poder da estrutura social e que, por outro, desenvolva o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; uma revolução na qual, além disso, o proletariado se despoje de tudo o que ainda restava de sua precedente posição social.

Somente nessa fase a autoatividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais e à perda de todo seu caráter natural; e, assim, a transformação do trabalho em autoatividade corresponde à transformação do restrito intercâmbio anterior em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada. Enquanto na história anterior uma condição particular aparecia sempre como acidental, agora se tornou acidental o isolamento dos próprios indivíduos, a aquisição privada particular de cada um.

Os indivíduos que não estão mais subsumidos à divisão do trabalho foram representados pelos filósofos como um ideal sob o nome "o homem", e todo esse processo que aqui expusemos foi apreendido como o processo de desenvolvimento "do homem", de modo que "o homem" foi, em cada fase histórica, furtivamente introduzido por sob os indivíduos precedentes e apresentado como a força motriz da história. O processo inteiro foi, então, apreendido como processo de autoalienação [*Selbstentfremdung*]"do homem", e isso ocorreu essencialmente porque o indivíduo médio da fase posterior [foi] sempre introduzido sub-repticiamente na fase anterior e a consciência posterior nos indivíduos da fase anterior.[a] Com essa inversão, que desde o início abstrai das condições reais, foi possível transformar a história inteira num processo de desenvolvimento da consciência.

——✦——

A sociedade civil abarca o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos no interior de um estágio determinado das forças produtivas. Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado. A palavra sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se libertado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista.

---

[a] Autoalienação. (A. M.)

Relação do Estado e do direito com a propriedade

A primeira forma de propriedade, tanto no mundo antigo como na Idade Média, é a propriedade tribal, condicionada entre os romanos principalmente pela guerra e entre os germanos pela pecuária. Entre os povos antigos[a], porque numa mesma cidade coabitavam muitas tribos, a propriedade tribal aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio*[1], que, todavia, se limita, assim como a propriedade tribal em geral, tão somente à propriedade da terra. A propriedade privada propriamente dita começa, tanto entre os antigos como entre os povos modernos, com a propriedade mobiliária – (escravidão e comunidade) (*dominium ex jure Quiritium*[40]). Entre os povos originados da Idade Média, a propriedade tribal desenvolve-se passando por diferentes fases – propriedade feudal da terra, propriedade mobiliária corporativa, capital manufatureiro – até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, quer dizer, até chegar à propriedade privada pura, que se despiu de toda aparência de comunidade e suprimiu toda influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade. A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio dos impostos, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública, e cuja existência, tal como se manifesta na alta e na baixa dos papéis estatais na bolsa, tornou-se inteiramente dependente do crédito comercial que lhe é concedido pelos proprietários privados, os burgueses. A burguesia, por ser uma *classe*, não mais um *estamento*, é forçada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente, e a dar a seu interesse médio uma forma geral. Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil; mas esse Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses. A autonomia do Estado tem lugar atualmente apenas naqueles países onde os estamentos não se desenvolveram completamente até se tornarem classes, onde os estamentos já eliminados nos países mais avançados ainda exercem algum papel e onde existe uma mistura; daí que, nesses países, nenhuma parcela da população pode chegar à dominação sobre as outras. Este é especialmente o caso da Alemanha. O exemplo mais acabado do Estado moderno é a América do Norte. Todos os modernos escritores franceses, ingleses e americanos declaram que o Estado existe apenas em função da propriedade privada, de tal modo que isso também foi transmitido para o senso comum.

---

[a] (particularmente Roma e Esparta). (S. M.)

---

[1] posse

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [*realen*], na vontade *livre*. Do mesmo modo, o direito é reduzido novamente à lei.

O direito privado se desenvolve simultaneamente com a propriedade privada, a partir da dissolução da comunidade natural. Entre os romanos, o desenvolvimento da propriedade privada e do direito privado não gerou consequências industriais e comerciais, pois o seu modo de produção inteiro manteve-se o mesmo[a] [b]. Entre os povos modernos, em que a comunidade feudal foi dissolvida pela indústria e pelo comércio, o nascimento da propriedade privada e do direito privado deu início a uma nova fase, suscetível de um desenvolvimento ulterior. Amalfi[41], a primeira cidade que, na Idade Média, praticou um extenso comércio marítimo, formulou também o direito marítimo. Tão logo a indústria e o comércio desenvolveram a propriedade privada, primeiro na Itália e mais tarde noutros países, o desenvolvido direito privado romano foi imediatamente readotado e elevado à posição de autoridade. Quando, mais tarde, a burguesia conquistou poder suficiente para que os príncipes acolhessem seus interesses a fim de, por meio da burguesia, derrubar a nobreza feudal, começou em todos os países – na França, no século XVI – o desenvolvimento propriamente dito do direito, que, com exceção da Inglaterra, teve como base o Código Romano. Também na Inglaterra os princípios do direito romano tiveram de ser introduzidos para o ulterior desenvolvimento do direito privado (particularmente no âmbito da propriedade mobiliária). (Não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria.)

No direito privado, as relações de propriedade existentes são declaradas como o resultado da vontade geral. O próprio *jus utendi et abutendi*[1] denota, por um lado, o fato de que a propriedade privada tornou-se plenamente independente da comunidade e, de outro, a ilusão de que a própria propriedade privada descansa na simples vontade privada, na disposição arbitrária das coisas. Na prática, o *abuti*[2] traz consigo limites econômicos muito bem determinados para o proprietário privado, se este não quiser ver sua propriedade, e com ela o seu *jus abutendi*, passando para outras mãos, já que a coisa, considerada simplesmente em relação com a sua vontade, não é absolutamente uma coisa, mas é apenas no comércio e independentemente do

---

[a] esse desenvolvimento não foi provocado por uma expansão da indústria e do comércio. (S. M.)

[b] (Usura!). (A. E.)

---

[1] direito de uso e consumo (também: abuso) [2] consumo (também: abuso)

direito que ela se torna uma coisa, uma verdadeira propriedade (uma *relação* que os filósofos chamam de ideia).[a] Essa ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade[b], resulta necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, no fato de que alguém pode ter um título jurídico de uma coisa sem ter a coisa realmente. Se, por exemplo, a renda de um lote de terra é eliminada pela concorrência, o proprietário do lote conserva, sem dúvida alguma, o seu título jurídico, juntamente com o *jus utendi et abutendi*. Mas ele não poderá empreender nada e não possuirá nada como proprietário rural, caso não disponha de capital suficiente para cultivar sua terra. A partir dessa mesma ilusão dos juristas explica-se que, para eles e para todos os códigos jurídicos em geral, seja algo acidental que os indivíduos estabeleçam relações uns com os outros, contratos por exemplo, que essas relações sejam consideradas como relações que [podem] ser estabelecidas ou não a depender da vontade, e cujo conteúdo [rep]ousa inteiramente sobre o [arb]ítrio individual dos contratantes.

Sempre que, por meio do desenvolvim[ento] da indústria e do comércio, surgiram novas formas de [in]tercâmbio, [por] exemplo companhias de seguros etc., o direito foi, a cada vez, obrigado a admiti-las entre os modos de adquirir a propriedade.

[Anotações]

Influência da divisão do trabalho sobre a ciência.[c]

No Estado, no direito, na moral etc., a *repressão.*

Na lei, os burgueses devem fornecer uma expressão geral de si mesmos, precisamente porque dominam como classe.

Ciência da natureza e história.

Não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.

———✦———

Por que os ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo.

Religiosos, juristas,

políticos, juristas, políticos (homens de Estado, em geral), moralistas, religiosos.

Para essa subdivisão ideológica numa classe, 1) *autonomização dos negócios por meio da divisão do trabalho*; cada um toma o seu próprio ofício como

---

[a] *Para os filósofos, relação = ideia*. Eles conhecem apenas a relação "*do* homem" consigo mesmo e, por isso, todas as relações reais tornam-se, para eles, ideias. (A. M.)

[b] À vontade, mas a vontade *real* etc. (A. M.)

[c] Para a "coletividade", tal como aparece no Estado antigo, no feudalismo, na monarquia absoluta, a esse vínculo correspondem sobretudo as representações religiosas. (A. M.)

o verdadeiro ofício. No que diz respeito à relação entre seu ofício e a realidade, eles criam ilusões tão mais necessárias quanto isso já é condicionado pela própria natureza do ofício. As relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações, também os conceitos dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos; o juiz, por exemplo, aplica o código, e por isso a legislação vale, para ele, como o verdadeiro motor ativo. Respeito por sua mercadoria, pois seu negócio tem a ver com o geral.

Ideia do direito. Ideia do Estado. Na consciência *comum*, a questão é colocada de cabeça para baixo.

——✦——

A religião é, desde o início, a *consciência da transcendência* que provém dos poderes *reais*. Isto mais popularmente.

——✦——

Tradição, para o direito, a religião etc.

——✦——

[a] Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles?

Em uma palavra: *a divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva.

Propriedade da terra. Propriedade comunal, feudal, moderna.

Propriedade estamental. Propriedade da manufatura. Capital industrial.

---

[a] I
Feuerbach –
Oposição entre a visão
materialista e a idealista. (A. E.)[42]

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

FEUERBACH

(Entre janeiro e março de 1846)

a) Toda a filosofia de Feuerbach decorre de: 1) filosofia da natureza – veneração passiva, extasiada genuflexão diante da grandiosidade e da onipotência da natureza – 2) antropologia, quer dizer, α) fisiologia, em que nada de novo é dito senão aquilo que os materialistas disseram sobre a unidade de corpo e alma; mas não de modo tão mecânico, e sim um pouco mais exaltado. β) psicologia, que conduz a ditirambos celestiais sobre o amor, de forma análoga ao culto da natureza, e nada mais. 3) Exigência moral de que se corresponda ao conceito "do homem", *impuissance mise en action*. Cf. § 54, p. 81: "a relação ética e racional do homem com seu estômago consiste em tratá-lo não como um ser animal, mas como um ser humano". – § 61: "O homem... como ser moral" e o abundante palavrório sobre a eticidade [*Sittlichkeit*] n'*A essência do cristianismo*[43].

——✦——

b) Que na fase atual de desenvolvimento os homens só podem satisfazer suas necessidades no interior da sociedade, que desde sempre os homens, na medida em que existem, têm necessidade uns dos outros e só puderam desenvolver suas necessidades e capacidades estabelecendo relações entre si, tudo isso é expresso por Feuerbach da seguinte forma: "o homem individual *para si não* tem *em si* a *essência* do homem"; "a *essência* do homem está contida somente na comunidade, na *unidade do homem com o homem*, uma unidade que se apoia apenas na *realidade* da *diferença* entre Eu e Tu. – O homem para si é homem (no sentido comum), o homem *com* o homem – a unidade *do Eu e do Tu é Deus*" (isto é, homem no sentido comum) (§ 61, 62, p. 83).

A filosofia chega a ponto de expor o fato trivial da inevitabilidade do intercâmbio entre os homens – sem o reconhecimento do qual nunca teria sido engendrada a segunda geração humana, que simplesmente existiu –, intercâmbio, aliás, que já se dá na diferença entre os sexos, como o maior resultado alcançado ao final de toda a sua carreira. E, ainda por cima, na

misteriosa forma da "unidade do Eu e do Tu". Essa fraseologia não seria possível se Feuerbach não tivesse pensado no ato sexual, no ato genérico, na comunidade do Eu e do Tu κατ᾽ ἐξοχὴν[1]. É sobretudo porque *o* homem = cabeça + coração, e porque são necessários dois homens para representar *o* homem, que um desempenha no seu intercâmbio o papel de *cabeça*, o outro de *coração* – *homem* e *mulher*. Senão, não se veria por que *dois* são mais humanos do que um. O indivíduo sansimoniano. E na medida em que sua comunidade se torna *prática* ela se restringe ao ato sexual, à compreensão dos problemas e pensamentos filosóficos, à "verdadeira dialética" (§ 64), ao diálogo, ao "*engendramento* do homem, tanto do homem espiritual como do homem físico" (p. 67). O que esse homem "*engendrado*" faz depois, além de novamente engendrar homens, "espiritual" e "fisicamente", não nos é dito.

F[euerbach] conhece apenas o intercâmbio entre *dois*, "a verdade de que nenhum ser para si é, por si só, um ser verdadeiro, perfeito, absoluto; de que a verdade e a perfeição são apenas a conexão, a unidade de *dois* seres idênticos" (p. 83, 84).

———✦———

c) O início da *Filosofia do futuro* já prova a diferença entre nós e ele: § 1: A tarefa dos tempos modernos foi a realização e humanização de Deus, a transformação e dissolução da teologia na antropologia. Cf. "A negação da teologia é *a essência* dos tempos modernos". *Filosofia do futuro*, p. 23.

———✦———

d) A distinção que Feuerbach estabelece entre catolicismo e protestantismo (§ 2); o catolicismo: a "teologia" "dedica-se àquilo que Deus é em si mesmo", tem "tendência especulativa e contemplativa"; o protestantismo: mera cristologia, abandona Deus a si mesmo, a especulação e a contemplação à filosofia – nada mais do que uma divisão do trabalho resultante da correspondente necessidade de uma ciência mais desenvolvida. É a partir dessa simples necessidade *no interior da teologia* que Feuerbach explica o protestantismo, ao qual é espontaneamente anexada, então, uma história autônoma da filosofia.

———✦———

e) "O ser não é um conceito geral, separável das coisas. Ele é uno com aquilo que é... O ser é a posição da essência. *O que é minha essência é meu ser*. O peixe está na água, mas desse ser tu não podes separar sua essência. A linguagem já identifica ser e essência. Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, *mas apenas* [*em*] *casos anormais, infelizes* – pode ocorrer que

[1] por excelência

onde se tenha seu ser não se tenha sua essência, mas justamente por causa dessa separação não é verdade que não se esteja com a alma lá onde se está realmente com o corpo. Somente onde está teu coração, *estás Tu*. Mas todas as coisas estão – *com exceção de casos contra a natureza* – com muito gosto onde estão e são com muito gosto o que são" (p. 47). Um belo panegírico ao existente. Exceção feita a casos contra a natureza e alguns poucos casos anormais, terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está teu ser, então lá está também tua essência. O mesmo vale para a *piecer* num *selfactor*[44]. Tua "essência" é estar submetida a um ramo de trabalho. Cf. *essência da fé*, p. 11, "fome insatisfeita".

———✦———

f) § 48, p. 73: "O único *meio* de unir sem contradição determinações opostas ou contraditórias em uma e mesma essência é o *tempo*. Assim é, ao menos no ser vivo. Somente assim aparece – aqui, por exemplo, no homem – a contradição de que ora *esta* determinação, este projeto, me domina e me preenche, ora uma outra determinação, inteiramente oposta à primeira". Isso Feuerbach chama de 1) uma contradição, 2) uma união de contradições, e 3) o tempo deve se encarregar disso. De fato, o tempo "preenchido", mas sempre o tempo, não aquilo que nele acontece. A frase = a isto: que somente no tempo é possível uma mudança.

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

I. FEUERBACH
A. A IDEOLOGIA EM GERAL, EM ESPECIAL A ALEMÃ

(Junho de 1846)

I. Feuerbach

A. A ideologia em geral, em especial a alemã

A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é o motivo pelo qual nenhum desses modernos críticos sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência ; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.

Toda a crítica filosófica alemã de Strauß a Stirner limita-se à crítica das representações *religiosas*[a]. Partia-se da religião real e da verdadeira teologia. O que se entendia por consciência religiosa, representação religiosa, foi posteriormente determinado de diferentes formas. O progresso consistia em subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas; do mesmo modo, em declarar a consciência[b] política, jurídica e moral como consciência religiosa ou teológica e o homem político, jurídico e moral, em última instância "*o* homem", como religioso. O domínio da religião

---

[a] que se apresentou com a reivindicação de ser a redentora absoluta do mundo e de livrá-lo de todo o mal. A religião foi permanentemente vista e tratada como arqui-inimiga, como a causa última de todas as relações repugnantes a esses filósofos. (S. M.)

[b] metafísica. (S. M.)

foi pressuposto. Pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como uma relação religiosa e transformada em culto, culto ao direito, culto ao Estado etc. Por toda parte, girava-se em torno de dogmas e da crença em dogmas. O mundo foi canonizado numa escala cada vez maior, até que, por fim, o venerável São Max pôde santificá-lo *en bloc* e, com isso, liquidá-lo de uma vez por todas.

Os velhos-hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens-hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como uma usurpação o domínio que os outros saúdam como legítimo.

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas contra essas ilusões da consciência[a]. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens-hegelianos, consequentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de "abalar o mundo", são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra "*fraseologias*"[45]. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que[b], ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias – explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes.

A nenhum desses filósofos ocorreu a ideia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material.

---

[a] e que uma modificação da consciência dominante é a finalidade que eles se esforçam por atingir. (S. M.)

[b] o mundo real existente permanece inalterado. (S. M.)

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

I. FEUERBACH (INTRODUÇÃO) 1. A IDEOLOGIA EM GERAL, EM ESPECIAL A FILOSOFIA ALEMÃ

(Junho de 1846)

I. Feuerbach

Conforme anunciam os ideólogos alemães, a Alemanha teria passado nos últimos anos por uma revolução sem igual. O processo de decomposição do sistema hegeliano[a], que começara com Strauß, desenvolveu-se a ponto de se transformar numa fermentação mundial em que foram envolvidas todas as "potências do passado"[46]. Nesse caos geral, formaram-se poderosos impérios para logo perecerem; emergiram heróis momentaneamente para, em seguida, serem catapultados de volta às trevas por rivais mais arrojados e poderosos. Foi uma revolução diante da qual a Revolução Francesa não passou de um brinquedo de criança; uma luta mundial diante da qual os combates dos diádocos[47] pareceriam mesquinhos. Uma vez deslocados os princípios, os heróis do pensamento atropelaram-se uns aos outros com uma precipitação inusitada, e em três anos, de 1842 a 1845, revirou-se mais o solo da Alemanha do que nos três séculos anteriores.

Tudo isso teria acontecido no terreno do pensamento puro. Trata-se, certamente, de um acontecimento interessante: o processo de apodrecimento do espírito absoluto[b] [c]. Depois da extinção da última fagulha de vida, os diferentes elementos deste *caput mortuum*[1] entraram em processo de decomposição, ocorreram novas combinações e formaram-se novas substâncias. Os industriais filosóficos, que até então haviam vivido da exploração do espírito absoluto, lançaram-se então a novas combinações. Cada um se

---

[a] escola hegeliana. (V. M.)

[b] Naturalmente, o mundo exterior profano não tomou conhecimento de nada disso, pois no fundo todo esse acontecimento arrebatador se desenrolou apenas no âmbito do processo de decomposição do espírito absoluto. (V. M.)

[c] O promotor de casamentos e funerais não podia estar ausente, ele que desde [...], como resíduo das grandes guerras de libertação, [...]. (S. M.)

---

[1] literalmente: cabeça morta. Expressão utilizada na química para designar o resíduo, não mais utilizável, do processo de destilação.

dedicava a explorar, com a maior diligência possível, a parte que lhe fora destinada por sorte. Isso não poderia se dar sem concorrência. Inicialmente, tal concorrência foi conduzida de forma bem burguesa e séria. Mais tarde, quando o mercado alemão estava abarrotado e, apesar de todos os esforços, não se conseguia mais escoar a mercadoria no mercado mundial, o negócio deteriorou-se segundo a maneira comum aos alemães, por meio da produção fabril adulterada, da piora da qualidade, da sofisticação da matéria-prima, da falsificação dos rótulos, de compras simuladas, de letras de câmbio sem cobertura e de um sistema de crédito carente de qualquer base real. A concorrência resultou numa luta renhida que agora nos é apresentada e louvada como uma mudança histórico-mundial, como a produtora dos resultados e das conquistas mais formidáveis.

Mas, para apreciar a justo título[a] essa gritaria filosófica de feira livre, que desperta até mesmo no íntimo do honesto burguês alemão um sentimento nacional benfazejo, a fim de tornar visível essa mesquinhez, a limitação local[b] de todo esse movimento jovem-hegeliano e, sobretudo, o contraste tragicômico entre as façanhas reais desses heróis e as ilusões suscitadas em torno delas, é necessário olhar todo esse espetáculo, ao menos uma vez, de um ponto de vista situado fora da Alemanha.[c]

1. A ideologia em geral, em especial a filosofia alemã

A.

[d] Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas

---

[a] a pequenez, a limitação local e a insignificância de todo esse movimento jovem--hegeliano. (V. M.)

[b] e nacional. (V. M.)

[c] Por isso, antes da crítica especial aos representantes individuais desse movimento, faremos algumas considerações, de caráter geral, que esclarecerão melhor os pressupostos ideológicos comuns a todos eles. Essas considerações serão suficientes para caracterizar o ponto de vista de nossa crítica, na medida em que isso se mostra necessário para a compreensão e a fundamentação das críticas individuais que seguem. Contrapomos essas considerações especialmente a Feuerbach, pois ele é o único que fez ao menos algum progresso e cujos escritos podem ser examinados *de bonne foi*[1]. (S. M.)

[d] Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natu-

[1] de boa-fé

por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica.

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos.[a] O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens.[b] Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são[c] coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.

Essa produção aparece, primeiramente, com o *aumento da população*. Ela própria pressupõe, por sua vez, um *intercâmbio* [*Verkehr*] entre os indivíduos. A forma desse intercâmbio é, novamente, condicionada pela produção.

---

reza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (S. M.)

[a] O primeiro ato *histórico* desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*. (S. M.)

[b] Essas condições implicam não apenas a organização originária, natural, dos homens, em particular as diferenças entre as raças, mas também todo o seu ulterior desenvolvimento ou não desenvolvimento até os dias de hoje. (S. M.)

[c] mostra-se, portanto, no seu modo de produção [*Produktionsweise*], tanto no *que* eles produzem, quanto no [*modo como* eles produzem]. (V. M.)

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

I. FEUERBACH
FRAGMENTO 1

(De junho a meados de julho de 1846)

As relações entre diferentes nações dependem do ponto até onde cada uma delas tenha desenvolvido suas forças produtivas, a divisão do trabalho e o intercâmbio interno. Esse princípio é, em geral, reconhecido. Mas não apenas a relação de uma nação com outras, como também toda a estrutura interna dessa mesma nação dependem do nível de desenvolvimento de sua produção e de seu intercâmbio interno e externo. A que ponto as forças produtivas de uma nação estão desenvolvidas é mostrado de modo mais claro pelo grau de desenvolvimento da divisão do trabalho. Cada nova força produtiva, na medida em que não é a mera extensão quantitativa de forças produtivas já conhecidas (por exemplo, o arroteamento de terras), tem como consequência um novo desenvolvimento da divisão do trabalho.

A divisão do trabalho no interior de uma nação leva, inicialmente, à separação entre o trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e, com isso, à separação da cidade e do campo e à oposição entre os interesses de ambos. Seu desenvolvimento posterior leva à separação entre trabalho comercial e [trabalho] industrial. Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A posição dessas diferentes subdivisões umas em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial e comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes). As mesmas condições mostram-se no desenvolvimento do intercâmbio entre as diferentes nações.

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho.

A primeira forma da propriedade é a propriedade tribal [*Stammeigentum*]. Ela corresponde à fase não desenvolvida da produção, em que um povo se alimenta da caça e da pesca, da criação de gado ou, no máximo, da agricultura. Neste último caso, a propriedade tribal pressupõe uma grande quantidade de terras incultas. Nessa fase, a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família: os chefes patriarcais da tribo, abaixo deles os membros da tribo e, por fim, os escravos. A escravidão latente na família se desenvolve apenas aos poucos, com o aumento da população e das necessidades, e com a expansão do intercâmbio externo, tanto da guerra como da troca.

A segunda forma é a propriedade estatal ou comunal da Antiguidade, que resulta da unificação de mais de uma tribo numa *cidade* por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir. Ao lado da propriedade comunal, já se desenvolve a propriedade privada móvel e, mais tarde, a propriedade privada imóvel, mas como uma forma anômala e subordinada à propriedade comunal. Apenas em sua comunidade possuem os cidadãos o poder sobre seus escravos trabalhadores e, por esse motivo, permanecem ligados à forma da propriedade comunal. Esta última é a propriedade privada comunitária dos cidadãos ativos, que, em face dos escravos, são obrigados a permanecer nessa forma de associação surgida naturalmente. Por isso, a estrutura da sociedade que tem por base esse tipo de propriedade entra em decadência e, com ela, decai também, no mesmo grau, o poder do povo, sobretudo na medida em que desenvolve a propriedade privada imóvel. A divisão do trabalho já está mais desenvolvida. Já podemos encontrar a oposição entre cidade e campo e, mais tarde, a oposição entre Estados que representam o interesse da cidade e aqueles que representam o interesse do campo; e, no interior das próprias cidades, encontramos a oposição entre a indústria e o comércio marítimo. A relação de classes entre cidadãos e escravos está completamente desenvolvida.[a] A terceira forma é a propriedade feudal ou estamental. Se a Antiguidade baseou-se na *cidade* e em seu pequeno território, a Idade Média baseou-se no *campo.* A escassa população existente, espalhada por uma vasta superfície e que não teve um grande crescimento com a chegada dos conquistadores, condicionou essa mudança de ponto de partida. Ao contrário da Grécia e de Roma, o desenvolvimento feudal começa, pois, num terreno muito mais extenso, preparado pelas conquistas romanas e pela expansão da agricultura vinculada a essas conquistas. Os últimos séculos do Império Romano em declínio e

---

[a] nos plebeus romanos encontramos, de início, pequenos proprietários de terra e, posteriormente, os começos de um proletariado, que, no entanto, não alcança nenhum desenvolvimento em virtude de sua posição intermediária entre os cidadãos de posse e os escravos. Ao mesmo tempo encontramos aqui, primeiramente [...]. (S. M.)

sua conquista pelos bárbaros destruíram uma enorme quantidade de forças produtivas; a agricultura havia diminuído, a indústria decaíra pela falta de mercados, o comércio adormecera ou fora violentamente interrompido, as populações da cidade e do campo haviam diminuído. Essas condições preexistentes e o modo de organização da conquista por elas condicionado desenvolveram a propriedade feudal, sob a influência da organização militar germânica. A propriedade feudal, tal como a propriedade comunal e tribal, baseia-se igualmente numa comunidade em que não são mais os escravos, como para os antigos, mas sim os pequenos camponeses servos da gleba que formam a classe imediatamente produtora. Simultaneamente à formação completa do feudalismo, surge também a oposição às cidades. A estrutura hierárquica da posse da terra e a vassalagem armada ligada a essa estrutura davam à nobreza o poder sobre os servos. Essa estrutura feudal, assim como a propriedade comunal antiga, era uma associação oposta à classe produtora dominada; apenas a forma de associação e a relação com os produtores diretos eram diferentes, porque as condições de produção haviam mudado.

A essa estrutura feudal da posse da terra correspondia, nas *cidades*, a propriedade corporativa, a organização feudal dos ofícios. A propriedade consistia, aqui, principalmente no trabalho de cada indivíduo. A necessidade da associação contra a nobreza de rapina associada, a carência de praças de mercado comuns numa época em que o industrial era ao mesmo tempo comerciante, a concorrência crescente dos servos fugitivos que afluíam às cidades florescentes, a estrutura feudal do país inteiro, tudo isso resultou nas *corporações*; os pequenos capitais economizados aos poucos pelos artesãos individuais e o número estável destes numa população crescente desenvolveram a condição de oficial e de aprendiz, implantando nas cidades uma hierarquia semelhante à existente no campo.

Portanto, a propriedade principal era constituída, durante a época feudal, de um lado, pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela acorrentado e, do outro, pelo trabalho próprio com pequeno capital que dominava o trabalho dos oficiais. A estrutura de ambos era condicionada pelas limitadas relações de produção – pelo escasso e grosseiro cultivo da terra e pela indústria artesanal. A divisão do trabalho pouco ocorreu na florescência do feudalismo. Cada país trazia em si a oposição entre cidade e campo; a estrutura estamental estava fortemente estabelecida; mas além da separação entre príncipes, nobres, clero e campesinato no campo, e entre mestres, oficiais e aprendizes, e logo também a plebe de assalariados diaristas nas cidades, não houve nenhuma outra divisão significativa. Na agricultura, a divisão do trabalho era dificultada pelo cultivo parcelado, ao lado do qual surgiu a indústria doméstica dos próprios camponeses; na indústria, o trabalho nem sequer era dividido dentro de cada ofício e era bem pouco dividido entre os ofícios. A divisão entre indústria e comércio, que já existia nas cidades

antigas, desenvolveu-se nas novas cidades apenas mais tarde, quando elas passaram a se relacionar umas com as outras.

A junção de grandes territórios em reinos feudais era uma necessidade, tanto para a nobreza rural como para as cidades. Por isso, a organização da classe dominante, da nobreza, tinha por toda parte um monarca à frente.

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

I. FEUERBACH
FRAGMENTO 2

(De junho a meados de julho de 1846)

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados[a], que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica[b] tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado provêm constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas desses indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas sim tal como *realmente* são, quer dizer, tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio.[c]

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a

---

[a] em determinadas relações de produção. (V. M.)

[b] que se atém simplesmente aos fatos reais. (V. M.)

[c] As representações que esses indivíduos produzem são representações, seja sobre sua relação com a natureza, seja sobre suas relações entre si ou sobre sua própria condição natural [*Beschaffenheit*]. É claro que, em todos esses casos, essas representações são uma expressão consciente – real ou ilusória – de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização social e política. A suposição contrária só seria possível no caso de, além do espírito dos indivíduos reais e materialmente condicionados, pressupor-se ainda um espírito à parte. Se a expressão consciente das relações efetivas desses indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a sua realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo limitado de atividade material e das suas relações sociais limitadas que daí derivam. (S. M.)

produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante[a], mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência[b].

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os

---

[a] e, na verdade, os homens tal como são condicionados pelo modo de produção de sua vida material, por seu intercâmbio material e por seu desenvolvimento ulterior na estrutura social e política. (S. M.)

[b] a consciência desses indivíduos práticos, atuantes. (V. M.)

empiristas ainda abstratos[48], ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas.

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração[a] e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. Destacaremos, aqui, algumas dessas abstrações, a fim de contrapô-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos.

---

[a] do material histórico, à pesquisa da estrutura real, fática, das diferentes camadas. (V. M.)

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

O CONCÍLIO DE LEIPZIG

(De fevereiro a meados de abril de 1846)

O Concílio de Leipzig[49]

No terceiro volume da *Wigand's Vierteljahrsschrift* para o ano de 1845, acontece de fato a batalha dos hunos, profeticamente pintada por Kaulbach[50]. Os espectros daqueles que foram abatidos, cuja fúria não se aplaca nem mesmo na morte, erguem um estrondo e gritos no ar, que soam como estampidos e clamores de guerra, fragores de gládios, escudos e carros de combate. Mas não se trata de uma batalha por coisas terrenas. A guerra santa não é travada por causa de barreiras alfandegárias, por uma constituição, pela praga da batata[51], pelo sistema bancário e por estradas de ferro, mas sim em nome dos interesses mais sagrados do espírito, em nome da "Substância", da "Autoconsciência", da "Crítica", do "Único" e do "Verdadeiro Homem". Encontramo-nos num concílio de Padres da Igreja. Como esses padres são os últimos exemplares de sua espécie – e como, assim se espera, advoga-se aqui pela última vez a causa do Ser Supremo, aliás do Absoluto –, vale a pena lavrar o *procès-verbal*[1] desses debates.

Eis aqui, primeiramente, *São Bruno*, que pode ser facilmente reconhecido por seu *cajado* ("torna-te natureza sensível, torna-te um *cajado*", *Wigand*, p. 130). Ele traz em torno de sua cabeça a auréola da "crítica pura" e, desprezando o mundo, envolve-se no manto de sua "autoconsciência". Ele "*esmagou* a religião na sua totalidade e o Estado em suas manifestações" (p. 138), ao violentar o conceito de "substância" em nome da suprema autoconsciência. As ruínas da Igreja e os "fragmentos" do Estado jazem a seus pés, enquanto seu olhar fulmina "a massa" e a reduz a pó. Tal como Deus, ele não tem pai nem mãe, é "sua própria criatura, sua própria obra" (p. 136). Em uma palavra: é o "Napoleão" do espírito – no espírito de "Napoleão". Seus exercícios espirituais consistem sempre em "interrogar a si próprio e, nessa autointerrogação, encontrar o estímulo para a autodeterminação" (p. 136); em consequência dessa cansativa tarefa de lavrar os autos de si mesmo, ele emagrece visivel-

[1] ata, protocolo

mente. Além de "interrogar" a si mesmo, ele também interroga, de tempos em tempos, como veremos, o *Westphälische Dampfboot*[52].

Defronte a ele encontra-se *São Max*[53], cujos merecimentos em favor do reino de Deus consistem no fato de que ele afirma ter comprovado e demonstrado sua identidade em cerca de 600 páginas impressas[54], de que ele não é este ou aquele, "fulano ou beltrano", mas justamente São Max e ninguém mais. Tudo o que se pode dizer de sua glória e de suas demais insígnias é que são "seu objeto e, por isso, sua propriedade", que são "únicos" e "incomparáveis" e que não há "palavras para os definir" (p. 148). Ele é ao mesmo tempo a "fraseologia" e o "proprietário das fraseologias", ao mesmo tempo Sancho Pança e Dom Quixote. Seus exercícios ascéticos consistem em elaborar ideias azedas acerca da falta de ideias, em longas reflexões sobre a irreflexão, em santificar o que não tem salvação. De resto, não precisamos enaltecê-lo muito, pois ele tem a elegância – além de todas as qualidades que lhe são atribuídas, e que seriam por si só mais numerosas do que os nomes de Deus entre os maometanos – de dizer: Eu sou o Tudo e, mais ainda, Eu sou o Tudo deste Nada e o Nada deste Tudo. Distingue-se vantajosamente de seu lúgubre rival por certa "negligência" solene e por interromper de tempos em tempos suas sérias meditações com um "*viva crítico*".

Perante esses dois grão-mestres da Santa Inquisição, é intimado a comparecer o herético Feuerbach, para responder a uma grave acusação de gnosticismo. O herege Feuerbach, "troveja" São Bruno, está de posse da *hyle*, da substância, e se nega a devolvê-la a fim de que minha autoconsciência infinita nela não se espelhe. A autoconsciência está obrigada a errar como um fantasma enquanto não tiver retomado todas as coisas que provêm *dela* e que vão para ela. E eis que agora ela já engoliu o mundo inteiro, menos essa *hyle*, a substância, que o gnóstico Feuerbach guarda a sete chaves e da qual não aceita abrir mão.

São Max acusa o gnóstico de duvidar do dogma, por ele revelado, de que "cada ganso, cada cão, cada cavalo" é o "homem completo e, caso se aprecie o uso de um superlativo, o homem completíssimo" (*Wigand*, p. 187): "Ao qual [...] não falta o mais ínfimo dos atributos que faz do homem um homem. E certamente é este *o mesmo* caso de cada ganso, cada cão, cada cavalo".

Além da discussão dessas importantes acusações, será decidido também um processo dos dois santos contra Moses Heß[55] e de São Bruno contra os autores d'*A sagrada família*. Porém, como esses inculpados vagueiam por entre as "coisas deste mundo" e, por isso, não comparecem à *Santa Casa*[56], serão condenados, por contumácia, ao eterno banimento do reino do espírito enquanto durar sua vida natural.

Por fim, os dois grão-mestres voltam a tecer, em conjunto e também um contra o outro, extravagantes intrigas.[a]

---

[a] Ao fundo aparece o Dottore Graziano, aliás Arnold Ruge, sob o pretexto de ser um "cérebro extraordinariamente astuto e político" (*Wigand*, p. 192). (S. M.)

KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS

II. SÃO BRUNO

(De fevereiro a meados de abril de 1846)

II. São Bruno

1. "Campanha" contra Feuerbach

Antes de nos ocuparmos com o combate solene da autoconsciência baueriana consigo mesma e com o mundo, temos de revelar um segredo. São Bruno provocou essa guerra e esses clamores de guerra apenas porque tinha de "proteger" a si mesmo e à sua crítica insossa, azedada, contra o esquecimento ingrato do público, pois tinha de demonstrar que, mesmo sob as condições modificadas do ano de 1845, a crítica permaneceu igual a si mesma e imutável. Ele escreveu o segundo volume de "a boa causa e sua própria causa"57; defende o seu próprio terreno, luta *pro aris et focis*[1]. Mas, de modo genuinamente teológico, ele esconde essa meta pessoal sob a aparência de querer "caracterizar" Feuerbach. Nosso bom homem já havia sido completamente esquecido, como demonstrou da melhor forma a polêmica entre Feuerbach e Stirner, na qual ele nem sequer foi aludido. Precisamente por isso, ele se aferra a essa polêmica para, na qualidade de contrário aos polos opostos, poder proclamar a si mesmo como a sua unidade suprema, como o Espírito Santo.

São Bruno inaugura a sua "campanha" com uma canhonada contra Feuerbach, *c'est-à-dire*[2] com a reimpressão revista e ampliada de um ensaio que já aparecera nas *Norddeutsche Blätter*58. Feuerbach é feito cavaleiro da "*substância*", a fim de conferir um maior relevo à "*autoconsciência*" baueriana. Nessa transubstanciação de Feuerbach, supostamente comprovada pelo conjunto de seus escritos, o santo homem salta imediatamente dos escritos de Feuerbach sobre Leibniz e Bayle59 à *Essência do cristianismo* e passa por cima do artigo contra os "filósofos positivos"60 nos *Hallische Jahrbücher*. Esse "erro" vem bem "a calhar". É que foi justamente nesses textos que Feuerbach revelou, contra os representantes positivos da "substância", todo o saber

[1] por nossos altares e nossos corações [2] quer dizer

sobre a "autoconsciência", numa época em que São Bruno ainda especulava sobre a Imaculada Conceição.

Desnecessário referir que São Bruno continua a dar pinotes em seu corcel velho-hegeliano. Ouçamos agora a primeira passagem de suas mais novas revelações do Reino de Deus.

> "Hegel havia reunido a substância de Spinoza e o Eu fichtiano; a unidade de ambos, a combinação dessas esferas opostas etc. constituem o interesse peculiar, mas ao mesmo tempo, também, a fraqueza da filosofia hegeliana [...] Essa contradição, no interior da qual se movia o sistema hegeliano, tinha de ser resolvida e destruída. Mas ele só pôde fazê-lo tornando impossível para sempre a colocação da pergunta: qual a relação entre a *autoconsciência* e o *espírito absoluto*? Isso era possível de duas maneiras. Ou a autoconsciência tinha de ser novamente queimada nas chamas da substância, isto é, a pura relação de substancialidade tinha de ser firmada e mantida, ou era preciso mostrar que a personalidade é a criadora de seus próprios atributos e de sua essência, que pertence ao *conceito* de personalidade *em geral* pôr a si mesmo" (o "conceito" ou a "personalidade"?) "como limitado e, novamente, suprassumir essa limitação que ela põe por meio de sua *essência universal*, pois justamente essa essência é *apenas o resultado de sua autodiferenciação*, de sua atividade." (*Wigand*, p. [86], 87, 88)

N'*A sagrada família* (p. 220), a filosofia hegeliana foi apresentada como a união entre Spinoza e Fichte, ao mesmo tempo em que foi enfatizada a contradição que reside nessa união. É característico de São Bruno que ele, diferentemente dos autores d'*A sagrada família*, não considera a relação da autoconsciência com a substância como uma "questão controversa *no interior* da especulação hegeliana", mas como uma questão histórico-mundial e, até mesmo, como uma questão absoluta. Essa é a única forma na qual ele pode expressar os conflitos do presente. Ele realmente acredita que o triunfo da autoconsciência sobre a substância exerce uma influência essencial não apenas no equilíbrio europeu, mas também em todo o futuro desenvolvimento da questão do Oregon[61]. Em que medida depende disso a abolição das leis dos cereais[62] na Inglaterra, até agora foi pouco debatido.

A expressão abstrata e nebulosa na qual, em Hegel, uma colisão real é distorcida, vale, para essa mente "crítica", como a colisão real. Ele aceita a contradição *especulativa* e afirma uma parte dela em oposição à outra. A *fraseologia* filosófica sobre uma questão real é, para ele, a própria questão real. Consequentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *a autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tornada independente*; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categorias filosóficas ou os nomes dessas relações na fraseologia: a *substância*, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as ideias – a independente expressão intelectual do

mundo existente – como a base desse mundo existente. É evidente que com essas duas abstrações, que se tornaram carentes de sentido e de conteúdo, ele pode executar todo tipo de truques, sem saber nada dos homens reais e de suas relações. (Veja-se, aliás, o que é dito sobre a substância em relação a Feuerbach e o que é dito sobre o "liberalismo humano" e sobre o "Sagrado" em relação a São Max[63].) Portanto, ele não abandona a base especulativa para resolver as contradições da especulação; ele manobra a partir dessa base e *ele mesmo* ainda permanece tanto sobre a base especificamente hegeliana que[a] a relação da "autoconsciência" com o "espírito absoluto" continua a roubar-lhe o sono. Em uma palavra, temos aqui a *filosofia da autoconsciência*, que fora anunciada na *Crítica dos sinópticos*, realizada n'*O cristianismo revelado*, e que, infelizmente, há muito tempo fora antecipada na *Fenomenologia* de Hegel[64]. Essa nova filosofia baueriana teve sua completa elucidação n'*A sagrada família*, na p. 220 ss. e na p. 304-7. Aqui, entretanto, São Bruno consegue até mesmo caricaturar a si próprio, ao contrabandear a "personalidade" para poder, com *Stirner*, apresentar o indivíduo como sua "obra própria" e apresentar *Stirner* como *obra de Bruno*. Esse passo à frente merece uma curta nota.

Primeiramente, compare o leitor essa caricatura com o seu original, a explanação da autoconsciência n'*O cristianismo revelado*, p. 113, e compare essa explanação, por sua vez, com o seu protótipo, a *Fenomenologia* de Hegel, p. 575, 583 ss. (Ambas as passagens estão reproduzidas n'*A sagrada família*, p. 221, 223, 224.) Mas voltemo-nos, por ora, à caricatura! "Personalidade em geral"! "Conceito"! "Essência universal"! "Pôr a si mesmo como limitado e novamente suprassumir essa limitação"! "Autodistinção interna"! Que "resultados" fabulosos! "Personalidade em geral" ou é um absurdo "em geral" ou o conceito abstrato da personalidade. Portanto, é parte do conceito de personalidade "pôr a si mesmo como limitado". Essa limitação, que reside no "conceito" de seu conceito, está desde já posta pela personalidade "por meio de sua essência universal". E depois de ter novamente suprassumido essa limitação fica patente que "precisamente essa essência" é "o *resultado* de sua autodiferenciação interna". Todo o resultado grandioso dessa intricada tautologia se reduz, pois, ao familiar truque hegeliano da autodiferenciação do homem no pensamento, uma autodiferenciação que o infeliz Bruno teimosamente proclama como a única atividade da "personalidade em geral". Já há muito tempo mostrou-se a São Bruno que de nada serve uma "personalidade" cuja atividade se limita a essas cabriolas que hoje já se tornaram triviais. Ao mesmo tempo, essa passagem contém a confissão de que a essência da "personalidade" baueriana é o conceito de um conceito, a abstração de uma abstração.

---

[a] ele continua a considerar a questão da relação da autoconsciência com o espírito absoluto como uma questão altamente importante, decisiva. (V. M.)

A crítica de Bruno a Feuerbach, naquilo que ela traz de novo, limita-se a apresentar de forma hipócrita as censuras que Stirner faz a Feuerbach *e* a *Bauer* como sendo censuras de Bauer contra Feuerbach. Assim, por exemplo, que "a essência do homem é essência em geral e algo sagrado", que "o homem é o Deus do homem", que o gênero humano é "o Absoluto", que Feuerbach divide o homem "em um Eu essencial e um Eu inessencial" (embora Bruno sempre declare que o abstrato é o essencial e, em sua antítese entre a crítica e a massa, ele conceba essa separação de uma forma muito mais monstruosa do que em Feuerbach), que seria preciso travar a luta contra "os predicados de Deus" etc. Sobre a questão do amor egoísta e do amor desinteressado, Bruno repete, em sua polêmica contra Feuerbach, as palavras de Stirner, quase textualmente e ao longo de três páginas (p. 133-5), assim como também copia desastradamente as fraseologias de Stirner: "cada homem é sua própria criatura", "a verdade é um fantasma" e assim por diante. Enfim, em Bruno a "criatura" transforma-se numa "obra". Voltaremos a falar sobre a exploração de Stirner por São Bruno.

Assim, a primeira coisa que descobrimos em São Bruno foi sua constante dependência de Hegel. Não nos demoraremos, naturalmente, em suas considerações copiadas de Hegel, limitando-nos apenas a reunir algumas frases que demonstram o quão firme é a sua crença no poder dos filósofos e a que ponto ele partilha de sua ilusão de que uma consciência modificada, uma nova orientação na interpretação das relações existentes, poderia revolucionar todo o mundo até aqui existente. Imbuído dessa crença, São Bruno também faz que um de seus pupilos – no fascículo IV da *Wigand's Vierteljahrsschrift*, p. 327 – forneça o atestado de que suas fraseologias sobre a personalidade acima mencionadas, as quais foram proclamadas no fascículo III, são "pensamentos que revolucionam o mundo"[65].

São Bruno diz (*Wigand*, p. 95):

> "A filosofia nunca foi outra coisa do que a teologia reduzida à sua forma mais geral e conduzida à sua expressão mais racional."

Essa passagem, dirigida contra Feuerbach, é copiada quase palavra por palavra da *Filosofia do futuro*, de Feuerbach (p. 2):

> "A filosofia especulativa é a teologia verdadeira, consequente, *racional*."

Bruno prossegue:

> "A filosofia, em aliança com a religião, sempre se empenhou na absoluta dependência do indivíduo e *realizou isso de fato* ao exigir e permitir que a vida individual fosse absorvida na vida universal, o acidente na substância, o homem no espírito absoluto."

Como se a "filosofia" de Bruno, "em aliança com" a de Hegel, e em sua persistente associação proibida com a teologia, não "exigisse", ou então não "permitisse", a "absorção do homem" na representação de um de seus "aci-

dentes", a autoconsciência, considerada como a "substância"! Além disso, vê-se em toda essa passagem com que alegria o Padre da Igreja, com sua "eloquência de púlpito", continua a professar sua crença "revolucionária" no poder cheio de mistérios dos teólogos e filósofos sagrados. Naturalmente, no interesse "da boa causa da liberdade e da sua própria causa".

Na p. 105, nosso devoto homem tem a impudência de repreender Feuerbach:

> "Feuerbach *fez* do indivíduo, do homem desumanizado do cristianismo, não o homem, o homem verdadeiro" (!), "real" (!!), "pessoal" (!!!) (predicados originados n'*A sagrada família* e em Stirner), "mas o homem emasculado, o escravo."

e, com isso, afirma, entre outras coisas, o disparate de que ele, São Bruno, pode *fazer* homens com o poder da *mente*.

Mais adiante, afirma:

> "Em Feuerbach, o indivíduo tem de submeter-se ao Gênero, tem de servi-lo. O Gênero de Feuerbach é o Absoluto de Hegel e, tal como este, também não existe em lugar nenhum."

Aqui, como em todas as outras passagens, São Bruno não se furta à glória de fazer depender as relações reais dos indivíduos da interpretação filosófica dessas relações. Ele sequer suspeita da correlação que há entre as representações do "espírito absoluto" hegeliano e do "gênero" feuerbachiano, de um lado, e o mundo existente, de outro.

Na p. 104, o santo Padre se escandaliza terrivelmente com a heresia de Feuerbach, que transforma a divina trindade Razão–Amor–Vontade em algo que "está *nos* indivíduos e *por sobre* os indivíduos"; como se, nos dias de hoje, toda inclinação, todo impulso, toda necessidade não se afirmassem como um poder "no indivíduo *por sobre* o indivíduo", tão logo as circunstâncias impeçam a sua satisfação. Quando, por exemplo, o santo Padre Bruno sente fome sem ter os meios de saciá-la, então até mesmo o seu estômago se torna uma força "*nele* e *por sobre* ele". O erro de Feuerbach não está em ter declarado esse fato, mas em tê-lo hipostasiado, em vez se concebê-lo como o produto de um determinado estágio do desenvolvimento histórico, passível de ser ultrapassado.

P. 111:

> "Feuerbach é um escravo e sua natureza servil não lhe permite realizar a obra de um *homem*, reconhecer a essência da religião" (que bela "obra de um homem"!)... "ele não reconhece a essência da religião porque não conhece a *ponte* por sobre a qual ele chega à *fonte* da religião."

São Bruno ainda acredita, com toda a seriedade, que a religião tem sua própria "essência". No que diz respeito à "ponte" "*por sobre a qual*" se chega à "*fonte* da religião", essa ponte de asnos[66] tem necessariamente de ser um *aqueduto*. São Bruno constitui-se, aqui, ao mesmo tempo, num Caronte[67] curiosamente modernizado, aposentado devido à construção da ponte na

entrada da qual ele passa a exigir, como *tollkeeper*[1], alguns centavos a quem quiser atravessá-la e chegar ao reino das sombras da religião.

O Santo observa, na p. 120:

> "Como poderia Feuerbach existir se não houvesse nenhuma *verdade* e se a verdade fosse apenas um *fantasma*" (Stirner nos acuda!) "diante do qual o homem tivesse até então se amedrontado."

O "homem" que teme o "fantasma" da "verdade" não é ninguém senão o venerável Bruno em pessoa. Dez páginas antes, na p. 110, a visão do "fantasma" da verdade já o fizera soltar os seguintes gritos de pavor capazes de sacudir o mundo: "A verdade, que nunca se pode encontrar por si só como um objeto pronto e que desenvolve *a si mesma* e *se* resume numa unidade apenas no desdobramento da personalidade". Desse modo, temos aqui não apenas a verdade, esse fantasma, transformado numa pessoa que desenvolve a si mesma e se resume, mas temos ainda que esse truque é concluído numa terceira personalidade, fora dela, ao modo dos parasitas. Sobre o antigo caso de amor do santo homem com a verdade, quando ele era jovem e os prazeres da carne ainda o moviam fortemente – ver *A sagrada família*, p. 115 ss.

Uma prova de quão purificado de todos os apetites carnais e desejos terrenos o santo homem agora se encontra, evidencia-se em sua polêmica contra o sensível feuerbachiano. Bruno não ataca de modo algum a forma altamente limitada sob a qual Feuerbach reconhece o sensível. A tentativa fracassada de Feuerbach, pelo simples fato de ser uma tentativa de escapar à ideologia, é vista por ele como – *pecado*. É claro! O sensível – lascívia dos olhos, lascívia da carne e soberba[68] são horror e abominação[69] aos olhos do Senhor! Não sabeis que ser guiado pela carne é o mesmo que a morte, e que ser guiado pelo espírito significa a vida e a paz? Pois ser guiado pela carne é uma hostilidade à crítica, e tudo o que é carnal é algo deste mundo. E não sabeis também que está escrito: as obras da carne estão manifestas, e são o adultério, a fornicação, a impureza, a luxúria, a idolatria, a feitiçaria, a inimizade, a desavença, a inveja, a raiva, a rixa, a discórdia, a revolta, o ódio, o assassínio, a embriaguez, a gula e outras semelhantes, das quais eu vos disse e repito, que aqueles que cometem tais atos não merecerão o Reino da Crítica[70]; tanto pior para eles, pois tomam o caminho de Caim e em sua busca do gozo cairão no erro de Balaam e perecerão na revolta de Korah[71]. Esses obscenos banqueteiam-se desavergonhadamente à custa de vossas esmolas, e regalam-se; são nuvens sem água, guiadas pelo vento, árvores nuas, estéreis, duas vezes mortas e desenraizadas, ondas selvagens do oceano espumando sua própria vergonha, estrelas errantes condenadas à escuridão das trevas por toda a eternidade[72]. Pois lemos que nos últimos dias haverá tempos terríveis, homens preocupados consigo mesmos, profanadores impuros que amam mais

[1] coletor de impostos

a volúpia do que a crítica, semeadores de revolta, em uma palavra, homens carnais[73]. Estes são detestados por São Bruno, que se orienta pelo espírito e abomina o revestimento infame da carne[74]; e por isso ele condena Feuerbach, que é para ele o Korah da revolta, a ficar do lado de fora com os cães, os feiticeiros, os fornicadores e os assassinos[75]. "O sensível" – ao diabo! Essa palavra não só provoca no nosso santo Padre da Igreja as mais violentas convulsões e arrebatamentos, mas o faz até mesmo cantar, e ele canta, na p. 121, o "cântico do fim e o fim do cântico". O sensível – sabes tu, mal-aventurado, o que é o sensível? O sensível é "um cajado" (p. 130). Em meio a suas convulsões, São Bruno chega a arremeter contra uma de suas frases, tal como o memorável Jacó contra Deus, apenas com a diferença de que Deus deslocou o quadril de Jacó[76], enquanto o nosso santo epiléptico apenas desloca os membros e os nervos de sua frase e, desse modo, esclarece a identidade de sujeito e objeto lançando mão de alguns exemplos evidentes:

> "Diga Feuerbach o que disser, o fato é que... ele *destrói*" (!) "no entanto, *o homem*... pois transforma a *palavra* homem numa mera *fraseologia*... pois ele *não faz*" (!) "*e cria*" (!) "*o homem inteiramente*, *mas* eleva a humanidade inteira ao Absoluto; porque, para ele, além do mais, o órgão do Absoluto não é a humanidade mas, antes, os sentidos, e qualifica de absoluto, de indubitável, de certeza imediata, o objeto dos sentidos, da intuição, da sensação – o sensível." Com isso, Feuerbach – tal é a opinião de São Bruno – "pode muito bem agitar camadas de ar, mas não é capaz de esmagar as *manifestações da essência humana*, pois sua essência *mais íntima*" (!) "e sua alma vivificante [...] destroem de antemão o som *externo*" (!) "*e* o tornam oco e rangente." (p. 121)

O próprio São Bruno nos dá, sobre as causas de seu despautério, alguns esclarecimentos misteriosos porém decisivos:

> "Como se o meu Eu não possuísse também este *sexo* determinado, *único em relação a todos os outros*, e esses órgãos sexuais determinados e únicos!"

(Além de seus "órgãos sexuais únicos", esse nobre homem tem ainda um "sexo único" à parte!) Esse sexo único é-nos explicado, na p. 121, da seguinte forma:

> "o sensível, tal como um vampiro, suga a medula e o sangue da *vida* humana; é a barreira intransponível contra a qual o homem tem de se sofrer o *golpe* de misericórdia."

Mas nem mesmo o mais santo dos homens é puro! São todos pecadores e carecem da glória que deveriam ter perante a "autoconsciência"! São Bruno, que à meia-noite, na solidão de sua cela, mede forças com a "substância", tem sua atenção atraída para a mulher e para a beleza feminina por obra dos escritos frívolos do herético Feuerbach. Subitamente, o seu olhar escurece; sua pura autoconsciência é maculada e uma imaginação sensual e condenável obseda com imagens lascivas o crítico amedrontado. O espírito tem boa vontade, mas a carne é fraca[77]. Bruno estremece, cai, esquece que ele é

o poder "que, com sua força, amarra, liberta e domina o mundo", esquece que esses produtos de sua imaginação são "espírito de seu espírito"; ele perde toda "autoconsciência" e balbucia um ditirambo à beleza feminina, à sua "ternura, brandura e feminilidade", aos seus "sinuosos e torneados membros" e ao corpo da mulher, com suas "formas ondulantes, flutuantes, efervescentes, ruidosas e sibilantes como as ondas". Mas a inocência sempre se revela, até mesmo quando peca. Quem poderia ignorar que um "corpo com formas ondulantes, flutuantes como as ondas" é algo que nenhum olho jamais viu e nenhum ouvido jamais ouviu? Eis por que, serena e amada alma, o espírito não tardará em prevalecer sobre a carne rebelde e em interpor uma "barreira" intransponível no caminho dos apetites lascivos, "contra a qual" eles sofrerão "o golpe de misericórdia".

> "Feuerbach" – finalmente o santo homem chegou a essa conclusão, graças a uma compreensão crítica d'*A sagrada família* – "é um materialista desviado e corrompido pelo humanismo", isto é, um materialista que não é capaz de suportar a terra e seu ser (São Bruno conhece o ser da terra como algo distinto da terra e sabe como se deveria proceder para "*suportar o ser* da terra"!), "mas que quer espiritualizar a si mesmo e elevar-se ao céu; ao mesmo tempo, ele é um humanista que não pode pensar e construir um mundo espiritual, pois é alguém que está impregnado de materialismo", e assim por diante. (p. 123)

Assim como, para São Bruno, o humanismo consiste no "pensar" e no "construir um mundo espiritual", assim também o materialismo consiste no seguinte:

> "O materialista reconhece apenas o ser atual, real, a *matéria*" (como se o homem, com todos os seus atributos, inclusive o pensamento, não fosse um "ser *atual*, *real*"), "e *a* reconhece como algo que *se* estende e *se* realiza ativamente na multiplicidade, como *natureza*." (p. 123)

A *matéria* é, primeiramente, um ser atual, real, mas o é apenas em si, como algo oculto; apenas quando ela "se estende e se realiza ativamente na multiplicidade" (um "ser atual, *real*" "se *realiza*"!!) é que ela se torna *natureza*. Existe, em primeiro lugar, o *conceito* da matéria, o abstrato, a representação, e esta realiza a si mesma na natureza real. Temos aqui, textualmente, a teoria hegeliana da preexistência das categorias criadoras. Desse ponto de vista, também se compreende que São Bruno, por engano, tome as fraseologias filosóficas dos materialistas sobre a matéria pelo verdadeiro núcleo e conteúdo de sua visão de mundo.

2. Considerações de São Bruno sobre a disputa entre Feuerbach e Stirner

Depois de lançar esses pesados argumentos no coração de Feuerbach, ele passa a se ocupar da disputa entre Feuerbach e o Único. A primeira evidência de seu interesse por essa disputa é um sorriso metódico, triplo.

> "O crítico percorre seu caminho irresistivelmente, certo da vitória e vitorioso. Caluniam-no: ele *sorri*. O velho mundo lança-se numa cruzada contra ele: ele *sorri*."

Fica estabelecido, portanto, que São Bruno segue o seu caminho, mas não o segue como as outras pessoas: ele toma um curso crítico, cumpre esse importante ato com um *sorriso*.

> "Seu sorriso imprime mais linhas em sua face do que aquelas que se veem no novo mapa do globo, que inclui as duas Índias. Se a dama vier a esbofeteá-lo, ele sorrirá e tomará o acontecido por um grande favor"[78]

como o Malvoglio[79] de Shakespeare.

O próprio São Bruno não move sequer um dedo para refutar seus dois oponentes, pois conhece um meio melhor para se desembaraçar deles: ele os abandona – *divide et impera*[1] – à sua própria peleja. A Stirner ele contrapõe o Homem de Feuerbach (p. 124), e a Feuerbach o Único de Stirner (p. 126 ss.); ele sabe que os dois são tão furiosos um contra o outro quanto os dois gatos de Kilkenny[80], na Irlanda, que se devoraram mutuamente a tal ponto que restaram apenas as duas caudas. Sobre essas caudas, São Bruno nos emite o juízo de que elas são a "*substância*" e, por conseguinte, estão condenadas à danação eterna.

Ao confrontar Feuerbach e Stirner, ele repete o que Hegel dissera de Spinoza e de Fichte, segundo o qual, como sabemos, o Eu reduzido a um ponto é apresentado como um aspecto da substância e, até mesmo, como o seu aspecto mais sólido. Por mais que Bruno tenha anteriormente se voltado contra o egoísmo, que ele chegou a considerar como o *odor specificus*[2] das massas, na p. 129 ele aceita o egoísmo de Stirner, com a condição de que ele seja "não aquele de Max Stirner", mas naturalmente o de Bruno Bauer. Ele estigmatiza o egoísmo de Stirner atribuindo-lhe o defeito de que "seu Eu, para a sustentação de seu egoísmo, necessita da hipocrisia, da fraude, da violência externa". Quanto ao resto, acredita nos milagres críticos de São Max e vê na luta deste último (p. 126) "um esforço real para destruir a substância desde seu fundamento". Em vez de tratar da crítica que Stirner faz da "crítica pura" baueriana, ele afirma, na p. 124, que a crítica de Stirner poderia afetá-lo tão pouco quanto as outras, "pois *ele é o próprio crítico*".

Por fim, São Bruno refuta a ambos, São Max e Feuerbach, aplicando a eles, de um modo um tanto quanto literal, a antítese que Stirner localizara entre o crítico Bruno e o dogmático.

Wigand, p. 138:

> "Feuerbach opõe-se e, *com isso, encontra-se em oposição*" (!) "ao Único. Ele é um *comunista* e quer sê-lo; o Único é *egoísta* e deve sê-lo; ele é o *santo*, o outro o

---

[1] divide e impera [2] odor específico

> *profano*, ele é o *bom*, o outro o *mau*; ele é Deus, o outro é Homem. Ambos são *dogmáticos*."

A questão é, portanto, que ele acusa os dois de dogmatismo.
O Único e sua propriedade, p. 194:

> "O crítico teme tornar-se dogmático ou sustentar dogmas. É claro que, com isso, ele se tornaria o oposto de um crítico, um dogmático; ele, que como crítico era *bom*, tornar-se-ia então mau, ou de sua condição de *altruísta*" (comunista) "passaria a de um *egoísta* etc. Não ter nenhum dogma – este é o seu dogma."

3. São Bruno contra os autores d'*A sagrada família*

São Bruno, que se desembaraçou de Feuerbach e Stirner da maneira que indicamos acima, e que "interrompeu ao Único todo progresso", agora se volta contra as pretensas "consequências de Feuerbach", isto é, contra os comunistas alemães e, especialmente, contra os autores d'*A sagrada família*. A expressão "humanismo real" [*reale Humanismus*], que ele encontrou no prefácio a esse escrito polêmico, constitui a base principal de sua hipótese[81]. Ele certamente se lembrará desta passagem da Bíblia:

> "E eu, irmãos, não pude falar-vos como a seres espirituais, mas como a seres carnais" (no nosso caso, era exatamente o contrário), "como a crianças em Cristo. Dei-vos leite a beber, e não comida, pois ainda não o poderíeis suportar." (1ª Epístola aos Cor[íntios] 3,1-2)

A primeira impressão que *A sagrada família* produz em nosso venerável Padre da Igreja é a de uma profunda aflição e uma séria, respeitosa melancolia. O único aspecto bom do livro é o de ter

> "mostrado aquilo que Feuerbach *deveria* ter se tornado e a posição que sua filosofia *pode* adotar, se ela *quer* lutar contra a crítica" (p. 138)

que, por conseguinte, o livro reunia de forma diligente o "querer", o "poder" e o "dever", sem que esse aspecto bom pudesse, entretanto, compensar seus muitos aspectos aflitivos. A filosofia feuerbachiana, aqui pressuposta de um modo ridículo,

> "não *deve* e não *pode* compreender o crítico – ela não *deve* e não *pode* conhecer e reconhecer a crítica – ela não *deve* e não *pode* saber que a crítica, em relação a toda transcendência, é uma batalha e uma vitória constantes, uma destruição e uma criação contínuas, o *único*" (!) elemento criativo e produtivo. Ela não *deve* e não *pode* saber de que modo o crítico trabalhou, e ainda trabalha, para pôr e para *fazer*" (!) "das forças transcendentes, que até então subjugaram a humanidade e impediram-na de respirar e de viver", "aquilo que elas *realmente são*: o espírito do espírito, o elemento interno saído do elemento interno, um elemento nativo" (!) "fora e dentro de sua terra natal, produtos e criações da autoconsciência. Ela não *deve* e não *pode* saber que foi o crítico e apenas o crítico

> que quebrou a religião em sua totalidade, que fragmentou o Estado em suas diversas manifestações etc.". (p. 138, 139)

Não será isso uma cópia fiel do velho Jeová, que, depois de ser abandonado pelo seu povo, por este ter encontrado mais prazer nos alegres deuses pagãos, corre atrás dele e grita-lhe:

> "Escutai-me, Israel, e não fechais os teus ouvidos, Judá! Não sou eu o Senhor vosso Deus que vos conduziu do Egito para o país onde correm o leite e o mel? E vede que, desde a infância, haveis feito aquilo que me faz mal, haveis-me encolerizado com as obras de minhas mãos e me haveis voltado as costas e não a face, embora eu tenha sempre vos guiado; introduzistes vossas abominações em minha casa, para infamá-la, e construístes os lugares altos de Baal, no vale de Ben Himmon, sem que eu vos tenha ordenado nada de semelhante, pois nunca tive a intenção de que cometêsseis tais abominações[82]. Enviei-vos meu servo Jeremias, a quem transmiti minha palavra desde o décimo terceiro ano do rei Josias, filho de Amon, até este dia, e ele pregou-vos zelosamente ao longo de vinte e três anos, mas vós nunca o quisestes ouvir. É por isso que diz o Senhor: quem alguma vez ouviu falar em ações tão abomináveis como aquelas cometidas pela virgem Israel? Pois a água da chuva não se esvai tão rapidamente quanto sou esquecido pelo meu povo. Ó terra, terra, terra, escutai a palavra do Senhor!"[83]

Assim, em um longo discurso sobre o dever e o poder, Bruno afirma ter sido mal compreendido por seus adversários comunistas. O modo como, nesse recente discurso, ele descreve uma vez mais a crítica, como transforma as forças precedentes, que suprimiram a "vida da humanidade", em "forças transcendentes", e essas forças transcendentes em "espírito do espírito", o modo como ele apresenta "*a* crítica" como o único ramo da produção, tudo isso prova que essa pretensa incompreensão não é mais do que uma compreensão que lhe desagradou. Ao provarmos que a crítica baueriana está abaixo de toda crítica, tornamo-nos necessariamente dogmáticos. Ele chega até mesmo a nos repreender, com toda a seriedade, por nossa insolente descrença em suas frases antiquadas. Toda a mitologia dos conceitos autônomos, tendo à cabeça Zeus, o Senhor dos Trovões, a autoconsciência, desfila aqui novamente sob "o tilintar das fraseologias de uma banda inteira de janízaros das categorias correntes" (*Lit*[*eratur*]-*Z*[*ei*]*t*[*un*]*g*[84], cf. *A sagrada família*, p. 234). Em primeiro lugar, é claro, o mito da criação do mundo, isto é, do duro "*trabalho*" do crítico, que é o "único elemento criativo e produtivo, uma batalha e uma vitória constantes, uma destruição e uma criação contínuas", um "trabalhar" e um "ter trabalhado". De fato, o reverendo Padre chega a repreender *A sagrada família* por ter esta última entendido "a crítica" da mesma forma que ele próprio a entende na presente réplica. Depois de ter remetido a "substância" "de volta ao seu lugar de origem, à autoconsciência, ao homem que critica e" (desde *A sagrada família*) "ao homem criticado, *descartando-a*" (a autoconsciência parece desempenhar aqui o papel de um quarto de despejo ideológico), ele prossegue:

> "Ela" (a pretensa filosofia feuerbachiana) "não pode saber que a crítica *e* os críticos, desde que existem (!), têm dirigido e feito a história; que até mesmo os seus adversários e todos os movimentos e agitações do tempo presente são criações suas, que são eles que, sozinhos, detêm *o poder em suas mãos*, *porque* extraem o seu poder *de si mesmos*, de suas ações, *da crítica*, de seus adversários, de suas criaturas; que somente com o ato da Crítica o Homem é libertado e, desse modo, *os* homens são libertados, e o Homem é *criado* (!), e desse modo os homens são criados."

Portanto, a crítica *e* os críticos são, primeiramente, dois sujeitos totalmente diferentes, que existem e atuam afastados um do outro. O crítico é um sujeito diferente da crítica, e a crítica um sujeito diferente do crítico. Essa crítica personificada, a crítica como sujeito, é precisamente a "Crítica crítica" contra a qual se dirigia *A sagrada família*. "A crítica e os críticos, desde que existem, têm dirigido e feito a história." É claro que eles não poderiam fazê-lo "desde que" não "existem", e é igualmente claro que eles, "desde que existem", "têm feito história" ao seu modo. Por fim, São Bruno chega ao ponto de "dever e poder" nos dar uma das mais profundas explicações sobre o poder revolucionário da crítica, sobretudo a de que "a crítica e os críticos têm o *poder em suas mãos*, porque" (belo porque!) "têm *a força em sua consciência*" e, em segundo lugar, que esses grandes fabricantes da história "têm o poder em suas mãos", pois eles "extraem" "o poder de si mesmos e da crítica" (portanto, novamente de si mesmos) – com o que, infelizmente, ainda não fica provado que se possa "extrair" alguma coisa lá de dentro, de "si mesmo", da "crítica". Com base nos próprios termos da crítica, deveríamos crer, pelo menos, que é difícil "extrair" de lá algo diferente da categoria da "substância" que lá foi "descartada". Finalmente, a crítica ainda "extrai" "da crítica" "a força" para pronunciar um oráculo deveras monstruoso. Ela nos revela, sobretudo, o segredo que permanecia escondido[85] de nossos pais e indecifrável para nossos avós, a saber, que "somente com o ato da crítica o homem é criado e, com ele, também os homens", ao passo que, até agora, a crítica fora considerada como um ato de homens que teriam vindo à existência previamente, por atos de uma natureza totalmente distinta. É por essa razão que o próprio São Bruno parece dever à "crítica", portanto a uma *generatio aequivoca*[1], o fato de "estar no mundo, de ser do mundo e para o mundo". Mas talvez tudo isso seja tão somente uma outra interpretação da seguinte passagem do Gênesis: E Adão *conheceu*, isto é, criticou, sua mulher Eva, e ela ficou grávida etc.[86]

Aqui, pois, vemos toda a bem conhecida Crítica crítica, já suficientemente caracterizada n'*A sagrada família*, novamente entrando em cena, com todas as suas charlatanices e como se nada houvera. Não há por que ficarmos surpresos com isto, pois o próprio santo homem lamenta, na p. 140, que *A sagrada*

---

[1] geração ou nascimento espontâneo de organismos, também chamada de *generatio spontanea*

família "interrompeu à crítica todo progresso". Com a maior indignação, São Bruno ataca os autores d'*A sagrada família* por terem, mediante um processo químico, evaporado a crítica baueriana de seu estado "*fluídico*", convertendo-a numa formação "*cristalina*".

Desse modo, as "instituições de mendicância", o "certificado de batismo da maioridade", a "região do *pathos* e dos aspectos tonitruantes", a "afecção conceitual muçulmana" (*A sagrada família*, p. 2, 3, 4, de acordo com a crítica da *Literatur-Zeitung*[87]) são absurdos apenas se interpretados de forma "cristalina"; será que as vinte e oito asneiras históricas que demonstramos à crítica em seu excurso sobre "problemas da atualidade inglesa"[88] deixam de ser asneiras ao ser consideradas "fluidamente"? A crítica insiste que, considerada fluidamente, profetizou *a priori*[1] a polêmica de Nauwerck[89] – muito tempo depois de essa polêmica ter sido travada diante de seus olhos – e não a reconstruiu *post festum*[2]? Ela ainda sustenta que a palavra *maréchal*, se considerada de maneira "cristalina", possa significar ferreiro, ao passo que, se considerada "fluidamente", deve significar necessariamente marechal? Pretende que, embora para a concepção "cristalina" um *fait physique* possa significar "um fato físico", a verdadeira tradução "fluida" desse termo seja "um fato da física"? Ou que *la malveillance de nos bourgeois juste-milieux*[3] continue a significar, em estado "fluídico", "a negligência de nossos bons cidadãos"?[90] Ela insiste que, considerada "fluidamente", "uma criança que, por sua vez, não venha a ser pai ou mãe é *essencialmente filha*"? Que a alguém deve caber a tarefa "de representar, por assim dizer, a última lágrima de melancolia do passado"? Que os diferentes porteiros, janotas, rameiras, rufiões, patifes e portas de madeira de Paris não são, em sua forma "fluida", mais do que fases do mistério[91] "em cujo conceito em geral reside o pôr a si mesmo como limitado e, uma vez mais, o suprassumir dessa limitação, que é posta por sua essência universal, pois precisamente essa essência é apenas o resultado de sua autodiferenciação interna, de sua atividade"? Que a Crítica crítica, no sentido "fluídico", "segue o seu caminho irresistivelmente, vitoriosa e confiante na vitória", quando, ao tratar de uma questão, começa por afirmar ter revelado o seu "significado verdadeiro e geral"[92] para, então, admitir que ela "não desejava e não tinha o direito de ultrapassar a crítica"[93] e, finalmente, confessar "que ela deveria ter dado mais um passo ainda, mas esse passo era impossível porque – era impossível"[94] (*A sagrada família*, p. 184)? Que, considerado "fluidamente", "o futuro continua a ser obra" da Crítica, "independentemente de qual seja a *decisão* do acaso"?[95] Que, do ponto de vista fluídico, a Crítica não realizou nenhuma tarefa sobre-humana quando "entrou numa *contradição* com seus *elementos verdadeiros*, contradição que já havia encontrado sua *solução naqueles mesmos elementos*"?[96]

[1] previamente, independentemente da experiência [2] depois do evento, posteriormente [3] a perversidade de nossos moderados cidadãos pequeno-burgueses

De fato, os autores d'*A sagrada família* tiveram a frivolidade de conceber essas e centenas de outras sentenças como sentenças que expressam um *absurdo* firme, "cristalino" – mas os evangelhos sinópticos devem ser lidos "fluidamente", isto é, de acordo com o sentido de seus autores, e de modo algum de modo "cristalino", ou seja, de acordo com a sua verdadeira absurdidade, a fim de se alcançar a fé verdadeira e admirar a harmonia doméstica da Crítica.

"Engels e Marx, por isso, conhecem apenas a crítica da *Literatur Zeitung*"[97] – uma mentira deliberada, que prova o quão "fluidamente" nosso santo homem leu o livro no qual seus últimos trabalhos são descritos como o mero corolário de todo o seu "trabalho já realizado". Mas também faltou ao Santo Padre a paz necessária para lê-lo cristalinamente, pois ele teme nos adversários o fato de estes contestarem a sua canonização, "de quererem privá-lo de sua santidade a fim de se santificarem *a si mesmos*"[98].

Notemos ainda, de passagem, o fato de que, de acordo com a presente afirmação de São Bruno, sua *Literatur-Zeitung* não visava de modo algum fundar a "sociedade social" ou "representar, por assim dizer, a última lágrima de melancolia" da ideologia alemã, tampouco visava direcionar o espírito para a mais aguda oposição à massa e desenvolver a Crítica crítica em toda a sua pureza, mas sim – "expor a mediocridade e a fraseologia oca do liberalismo e do radicalismo do ano de 1842 e de seus ecos"[99], ou seja, combater os "ecos" de algo já desaparecido. *Tant de bruit pour une omelette!*[1] Aliás, é exatamente aqui que a concepção de história própria à teoria alemã mostra-se novamente em sua "mais pura" nitidez. O ano de 1842 é tido como o período mais brilhante do liberalismo na Alemanha porque a filosofia participava, naquela época, da vida política. Para o crítico, o liberalismo desaparece com o fim dos *Deutsche Jahrbücher* e da *Rheinische Zeitung*[100], órgãos da teoria liberal e radical. Após seu desaparecimento, ele deixa atrás de si apenas "ecos", ao passo que é apenas agora, quando a burguesia alemã sente uma necessidade real, produzida pelas relações econômicas, de obter o poder político e se esforça para consegui-lo, que o liberalismo tem na Alemanha uma existência prática e, consequentemente, alguma possibilidade de sucesso[101].

A profunda aflição causada a São Bruno por *A sagrada família* não lhe permitiu criticar essa obra "a partir de si mesma, por si mesma e em si mesma"[102]. Para conseguir dominar seu sofrimento, ele teve, primeiramente, de obter a obra em sua forma "fluida". Ele encontrou essa forma fluida numa resenha confusa e repleta de incompreensões publicada no *Westphälische Dampfboot*, número de maio, p. 206-14[103]. Todas suas citações são extraídas das passagens citadas nesse *Westphälische Dampfboot*, sem o qual nada do que está citado é o que de fato está citado.

---

[1] "Tanto barulho por uma omelete!" (frase atribuída ao poeta francês Desbarreaux)

Até a linguagem do santo crítico é determinada pela linguagem do crítico da Vestfália. Em primeiro lugar, todas as sentenças do prefácio citadas pelo autor da Vestfália (*Dampfboot*, p. 206) são transpostas para a *Wigand's Vierteljahrsschrift* (p. 140, 141). Tal transposição forma a parte principal da crítica baueriana, de acordo com o antigo princípio já recomendado por Hegel:

> "Confiar no saudável senso comum e, de resto, para prosseguir em conformidade com os tempos e com a filosofia, ler as *resenhas* de escritos filosóficos, talvez até mesmo seus *prefácios* e parágrafos introdutórios, pois estes últimos fornecem os princípios gerais de onde tudo provém, e os primeiros, juntamente com a informação histórica, dão-nos uma apreciação que, por se tratar de uma apreciação, chega até mesmo a ultrapassar o objeto apreciado. Esse caminho comum pode ser percorrido de roupão; mas é em vestes sacerdotais que o sentimento elevado do eterno, do sagrado, do infinito percorre seu caminho"

caminho este que, como vimos, São Bruno também sabe "percorrer" enquanto "massacra" seus adversários (Hegel, *Fenomenologia*, p. 54).

Depois de algumas citações do prefácio, o crítico *vestfaliano* segue em frente:

> "Assim, o próprio prefácio nos conduz ao *campo de batalha* do livro" etc. (p. 206)

O *santo* crítico, tendo transferido essas citações para o *Wigand's Vierteljahrsschrift*, faz uma distinção mais sutil, e diz: "Tal é o *terreno* e o *inimigo* que Engels e Marx criaram para a *batalha*"[104].

Da discussão do enunciado crítico "o trabalhador não cria nada", o crítico *vestfaliano* extrai apenas a *conclusão* resumida[105].

O *santo* crítico realmente crê que isto é tudo o que foi dito sobre o enunciado, copia na p. 141 a citação vestfaliana e se regozija com a descoberta de que apenas "alegações" tenham sido contrapostas à Crítica.

Da elucidação das expectorações críticas sobre o amor, o crítico *vestfaliano* primeiramente compila, e em parte (p. 209), o *corpus delicti*[1] e, então, extrai da refutação algumas frases fora de contexto das quais ele desejaria se servir como autoridade para a aprovação de seu sentimentalismo viscoso.

O *santo* crítico o copia palavra por palavra, sentença por sentença, na mesma ordem das citações de seu predecessor.

O crítico *vestfaliano* exclama, por sobre o cadáver do senhor Julius Faucher: "Tal é o destino do belo sobre a terra!"[106].

O *santo* crítico não consegue completar o seu "árduo trabalho" sem se apropriar dessa exclamação (p. 142) de modo despropositado.

Na p. 212, o crítico *vestfaliano* faz um pretenso resumo dos argumentos dirigidos contra o próprio São Bruno n'*A sagrada família*.

---

[1] corpo de delito

O *santo crítico* copia tranquila e literalmente toda essa tralha com todas as exclamações vestfalianas. Nem sequer sonha que, em todo esse escrito polêmico, em *nenhum lugar* é dito que ele "transforma o problema da emancipação política no problema da emancipação humana", "quer massacrar os judeus", "transforma os judeus em teólogos", "transforma Hegel no senhor Hinrichs"[107] etc. Em sua credulidade, o *santo* crítico repete a declaração do *vestfaliano* de que n'*A sagrada família* Marx tentaria fornecer uma espécie de pequeno tratado escolástico "como réplica à *estúpida autoapoteose* de Bauer". Ora, a expressão "estúpida autoapoteose", referida por Bruno como uma *citação*, não se encontra em nenhum lugar da *Sagrada família*, mas pode ser encontrada no crítico vestfaliano[108]. Tampouco o pequeno tratado é oferecido como uma réplica à "autoapologia" da Crítica (*A sagrada família*, p. 150-63), mas apenas na seção seguinte (p. 165), por ocasião da questão histórico-mundial: "por que o senhor Bauer teve de fazer política?".

Finalmente, São Bruno apresenta Marx (p. 143) como um "divertido comediante", depois de seu modelo vestfaliano já ter reduzido "o drama histórico-mundial da Crítica crítica" à "mais divertida das comédias" (p. 213).

Vemos, assim, como os oponentes da Crítica "devem e podem" "saber *como o crítico trabalhou e ainda trabalha!*".

4. Necrológio de "M. Heß"

> "Aquilo que Engels e Marx ainda não puderam realizar, M. Heß o realiza."[109]

Tal é a grande, divina transição que, graças aos relativos "poder" e "não poder" dos evangelistas[110], agarrou os dedos de nosso santo homem tão firmemente que agora ela tem de encontrar seu lugar, adequado ou não, em cada artigo do Padre da Igreja.

"Aquilo que Engels e Marx ainda não puderam realizar, M. Heß o realiza." E o que é esse "aquilo" que Engels e Marx ainda não puderam realizar? Ora, nada mais nada menos do que – criticar Stirner. E por que Engels e Marx "*ainda* não puderam" criticar Stirner? Pela razão suficiente de que – o livro de Stirner ainda não havia sido publicado[111] quando eles escreveram *A sagrada família*.

Essa mágica especulativa, que consiste em construir tudo de antemão e de colocar as coisas mais diversas numa aparente relação causal, realmente passou da cabeça de nosso santo para seus dedos. Ela atinge, com ele, a mais total ausência de conteúdo e degenera num jeito burlesco de proferir tautologias com ares de importância. Por exemplo, agora já no *Allg*[*emeinen*] *Literat*[*ur*]-*Z*[*ei*]*t*[*un*]*g* (I, 5):

> "A diferença entre meu trabalho e as folhas que, por exemplo, um Philippson ocupa com seus escritos" (ou seja, as folhas *em branco* em que, "por exemplo,

> um Philippson" escreve) "*tem também, portanto, de ser constituída da forma como ela é constituída de fato*"!!![112]

"M. Heß", por cujos escritos Engels e Marx não assumem nenhuma responsabilidade, é para o santo crítico uma visão tão estranha que ele não pode fazer nada além de copiar longas passagens de *Die letzten Philosophen* [Os últimos filósofos] e emitir o juízo de que "em diversos pontos essa crítica não compreendeu Feuerbach, *ou então*"[113] (oh! teologia!) "que o pote quer se rebelar contra o oleiro" (cf. Epístola aos Romanos 9,20-21). Depois de mais um "árduo trabalho" de citações, nosso santo crítico chega enfim à conclusão de que Heß copia *Hegel*, pelo fato de que ele usa as duas palavras "sintetizado" e "desenvolvimento". Naturalmente, São Bruno não podia deixar de, dando uma meia-volta, lançar sobre Feuerbach a prova de sua total dependência de Hegel apresentada n'*A sagrada família*.

"Vejam, assim Bauer havia de terminar! Ele combateu por todos os meios e com toda a sua força todas as categorias hegelianas"[114], com exceção da autoconsciência, especialmente na gloriosa batalha da *Literatur-Zeitung* contra o senhor Hinrichs[115]. Como ele lutou e venceu, já vimos anteriormente. Para que não fiquem dúvidas, citemos ainda a seguinte passagem de *Wigand* (p. 110), onde ele afirma que

> "a verdadeira" (1) "*solução*" (2) "*das contradições*" (3) "em natureza e história" (4), "a *verdadeira unidade*" (5) "das relações separadas" (6), "da genuína" (7) "base" (8) "e profundidade" (9) "da religião, a personalidade verdadeiramente" (10), "irresistível, autocriativa" (11), "*infinita*" (12), "ainda não foi encontrada".[116]

Em três linhas, não encontramos duas categorias equívocas, como em Heß, mas sim uma dúzia inteira "de verdadeiras, infinitas, irresistíveis" categorias hegelianas, que se confirmam enquanto tais por meio da frase " a verdadeira unidade das relações separadas" – "vejam, assim Bauer havia de terminar"! E se o santo homem pretende ter descoberto em Heß um cristão fiel, não porque Heß "tem esperança" – como o diz Bruno – mas sim porque ele *não* tem esperança e porque fala da "ressurreição"[a], então nosso grande Padre da Igreja nos permite demonstrar a existência nele, com base nessa mesma página 110, do mais pronunciado *judaísmo*. Ele declara que

> "o *homem real, vivo e em carne e osso ainda não nasceu*"!!! (uma nova elucidação sobre a determinação do "sexo único") "e a aberração produzida" (*Bruno Bauer* ?!?) "ainda não se encontra em estado de dominar todas as *fórmulas dogmáticas*".

---

[a] o que certamente representa uma concessão superficial às fraseologias dos filósofos. (S. M.)

Quer dizer, o *Messias* ainda não nasceu, o *filho do Homem* deve primeiro vir ao mundo e este mundo, sendo o mundo do Antigo Testamento, permanece ainda sob a égide da *lei*, "das fórmulas dogmáticas".

Da mesma forma como São Bruno utilizou-se acima de "Engels e Marx" como uma passagem a Heß, ele se serve agora de Heß para finalmente estabelecer um nexo causal entre Feuerbach e suas digressões sobre Stirner, *A sagrada família* e *Die letzten Philosophen*:

> "Vejam, assim Feuerbach havia de terminar!" "A filosofia tinha de acabar *piedosamente* etc." (*Wigand*, p. 145)

Mas o verdadeiro nexo causal está em que essa exclamação é um plágio de uma passagem de *Die letzten Philosophen*, de Heß, dirigida contra Bauer, entre outros (prefácio, p. 4):

> "Era assim, [...] e não de outra forma, que os últimos descendentes dos ascetas cristãos haviam de se despedir do mundo."

———✦———

São Bruno conclui suas alegações contra Feuerbach e seus supostos consortes com uma interpelação a Feuerbach, dizendo que tudo o que ele pode fazer é apenas "trompetear", "fazer soar a fanfarra", ao passo que o *Monsieur B. Bauer*[1] ou a *Madame la critique*[2] (para não falar da "aberração produzida" por sua obra de "destruição" contínua) "*passa em seu carro triunfante e colhe novos triunfos*" (p. 125), "arranca de seu trono" (p. 119), "massacra" (p. 111), "fulmina como um raio" (p. 115), "destrói de uma vez por todas" (p. 120), "espanca" (p. 121), permite à natureza somente "vegetar" (p. 120), "constrói prisões" "mais rigorosas" (!) e, finalmente, com a sua "massacrante" eloquência de púlpito, desenvolve de uma forma ousada-piedosa-alegre-livre o mundo "existente-fixo-firme-sólido" (p. 105), lança à cara de Feuerbach (p. 110) "matéria rochosa e as rochas" e, por fim, com uma reviravolta à direita, triunfa também sobre São Max, ao completar (p. 124) a "Crítica crítica", a "sociedade social", "a matéria rochosa e as rochas" por meio da "abstratividade mais abstrata" e da "dureza mais dura".

São Bruno realiza tudo isso "por si mesmo, em si mesmo e consigo mesmo", pois ele é "Ele mesmo", de fato, ele é "ele próprio sempre o maior e pode sempre ser o maior" (*é* e *pode* sê-lo!) "por si mesmo, em si mesmo e consigo mesmo" (p. 136). *Sela*[3].

São Bruno seria indubitavelmente um perigo para o sexo feminino – pois ele é a "personalidade irresistível" –, caso ele não temesse "na mesma medida, por outro lado", "o sensível, como barreira contra a qual o homem tem de sofrer o *golpe* de misericórdia". Consequentemente, é bem provável que

[1] o Senhor Bruno Bauer [2] a Senhora crítica [3] Basta!

ele não venha a colher nenhuma flor "por si mesmo, em si mesmo e consigo mesmo", mas que apenas as deixe murchar na nostalgia infinita e no lânguido desejo que nutre por esta "personalidade irresistível", que "possui este sexo único e estes órgãos sexuais únicos, determinados".[a]

——✦——

II
Bruno Bauer
1845/46

[a] *5. São Bruno em seu "carro triunfal".*
Antes de abandonarmos nosso Padre da Igreja "vitorioso e confiante na vitória", misturemo-nos por um instante junto à multidão embasbacada que, quando ele "passa em seu carro triunfante e colhe novos triunfos", acorre para vê-lo com a mesma sofreguidão com que acorre para assistir ao espetáculo do general Tom Thumb e seus quatro pôneis. Se escutamos brados vulgares vindos da multidão, é porque "reside no conceito" do triunfador "em geral" que ele [seja] saudado com brados vulgares. (S. M.)

SEGUNDA PARTE

Textos prontos para impressão e rascunhos referentes aos capítulos "III. São Max", "IV. Karl Grün: 'O movimento social na França e na Bélgica' (Darmstadt, 1845) ou A historiografia do socialismo verdadeiro", e "V. 'O Dr. Georg Kuhlmann von Holstein' ou A profecia do socialismo verdadeiro"

III
SÃO MAX

"Que me importam as árvores verdejantes?"[117]

São Max explora, "emprega" ou "utiliza" o concílio para nos dar um longo comentário apologético "*do livro*", que não pode ser outro livro senão "*o* Livro", o livro enquanto tal, o livro pura e simplesmente, isto é, o livro perfeito, o livro sagrado, o livro enquanto algo sagrado, o livro enquanto *o* sagrado – o livro celeste, em suma, *O Único e sua Propriedade*[118]. "O Livro", como sabemos, *desceu* do céu à terra em torno do final de 1844 e assumiu uma forma servil na editora de O. Wigand, em Leipzig. Ele foi, assim, abandonado às vicissitudes da vida terrena, tendo sido atacado por três "Únicos", sobretudo pela misteriosa personalidade de *Szeliga*, pelo gnóstico *Feuerbach* e por *Heß*[119]. Por mais que a todo momento o São Max criador se mostre superior ao São Max criatura, bem como superior a todas as suas outras criaturas, ele não deixa entretanto de se apiedar de seu frágil rebento e, a fim de defendê-lo e protegê-lo, lança um alto "brado crítico". Para elucidar tanto este "brado crítico" quanto a personalidade misteriosa de *Szeliga*, temos de entrar nos detalhes da história eclesiástica e considerar mais de perto "o Livro". Ou, para falarmos como São Max: desejamos, "nesta passagem", "inserir episodicamente" uma "reflexão" histórico-eclesiástica sobre o "Único e sua Propriedade", "simplesmente porque" "parece-nos que ela poderia contribuir para o esclarecimento do resto".

> "Levantai, ó portões, as vossas cabeças; levantai-vos, ó entradas eternas, e entrará o Rei da Glória. Quem é este Rei da Glória? O Senhor, forte e poderoso, o Senhor, poderoso na guerra. Levantai, ó portas, as vossas cabeças, levantai--vos, ó entradas eternas, e entrará o Rei da Glória. Quem é este Rei da Glória? É o senhor Único[120], Ele é o Rei da Glória." (S[almo] 24,7-10)

1. O ÚNICO E SUA PROPRIEDADE

Como bom alemão, o homem que "fundou a sua causa sobre nada"[121] inaugura o seu longo "brado crítico" com uma lamúria: "existe algo que não deva ser minha causa"? (p. 5 do Livro). E ele continua o seu lamento, capaz de dilacerar corações, dizendo que "tudo há de ser sua causa", que "a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, e além disso a causa de seu povo, de seu príncipe", e mil outras boas causas, todas acabam caindo sobre seus ombros. Pobre homem! O burguês francês ou inglês reclama da falta de *débouchés*[1], de crises econômicas, do pânico na bolsa de valores, da conjuntura política atual etc.; o pequeno-burguês alemão, cuja participação ativa no movimento burguês foi meramente ideal e que, de resto, não oferece no mercado mais do que a sua própria pele, concebe a sua própria causa simplesmente como "a boa causa", a "causa da liberdade, da verdade, da humanidade" etc.

O nosso professor alemão crê *tout bonnement*[2] nessa ilusão e dedica três páginas contínuas a todas essas boas causas.

Ele investiga a "causa de Deus", "a causa da humanidade" (p. 6 e 7) e chega à conclusão de que elas são "causas puramente egoístas", que tanto "Deus" quanto "a humanidade" só se preocupam com o que é *deles*, que "a verdade, a liberdade, a humanidade, a justiça" "estão interessadas somente em si mesmas e não em nós, pensam apenas no bem delas mesmas e não no nosso bem" – de onde ele conclui que todos esses personagens "encontram-se numa situação excepcionalmente favorável". Ele chega a transformar essas fraseologias idealistas – Deus, verdade etc. – em prósperos burgueses que "se encontram numa situação excepcionalmente favorável" e desfrutam de um "egoísmo *lucrativo*". Mas algo preocupa o santo egoísta: "e eu?", exclama ele.

---

[1] mercados [2] simplesmente, sem restrição

> "Eu, de Minha parte, tiro disso uma lição e prefiro, em vez de continuar a servir a esses grandes egoístas, ser Eu mesmo o egoísta!" (p. 7)

Vemos, portanto, os santos motivos que guiam São Max em sua conversão ao egoísmo. O que tira o seu sono não são os bens deste mundo, os tesouros que serão devorados pelas traças e pela ferrugem, os capitais de seus colegas Únicos, mas sim o tesouro celeste, os capitais de Deus, da verdade, da liberdade, da humanidade etc.

Se dele não fosse exigido que servisse a inúmeras boas causas, nunca ele teria chegado à descoberta de que tem também uma causa "própria" e, portanto, também não teria fundado esta sua causa "em nada" (isto é, "no Livro").

Se São Max tivesse observado um pouco mais de perto as diversas "causas" e os "donos" dessas causas, por exemplo Deus, a humanidade, a verdade, então ele teria chegado à conclusão oposta, a saber, que um egoísmo baseado no modo de agir egoísta desses personagens tem de ser tão imaginário quanto esses mesmos personagens.

Em vez disso, nosso santo decide entrar em competição com "Deus" e com "a verdade" e fundar sua verdade em si mesmo.

> "em Mim, que, tanto quanto Deus, sou o nada de todo o resto, Eu que sou o Meu todo, Eu que sou o Único [...] Eu não sou nada no sentido do vazio, *mas sim* o nada criador, o nada a partir do qual Eu mesmo, como criador, tudo crio."

O santo Padre da Igreja também poderia ter escrito essa última frase da seguinte forma: Eu sou tudo no vazio do absurdo, "*mas sim*" sou o criador nulo, o tudo a partir do qual Eu, como criador, nada crio.

Qual dessas duas versões é a correta ficará evidente mais adiante. Basta quanto ao prefácio.

Quanto ao "Livro" propriamente dito, ele é dividido, tal como o Livro "de tempos remotos", em Antigo e Novo Testamento – a história única do homem (a Lei e os Profetas) e a história inumana do Único (o Evangelho do Reino de Deus). O primeiro é a história nos quadros da lógica, o logos confinado no passado; o segundo é a lógica na história, o logos emancipado, que luta contra o presente e o vence, triunfante.

Antigo Testamento: O Homem

1. Gênesis, isto é, Uma vida humana

São Max pretende, aqui, escrever a *biografia* de seu inimigo mortal, "do *homem*", e não de um "*Único*" ou "indivíduo real". Isso o enreda em divertidas contradições.

Como convém a uma gênese normal, a "vida humana" começa *ab ovo*[1]; com a "criança". Como nos é revelado na p. 13, a criança "vive, desde o início, uma luta contra o mundo inteiro; defende-se contra tudo e tudo se defende contra ela". "Ambos se mantêm como inimigos", mas "com consideração e respeito", e "permanecem sempre à espreita, *vigiando* as fraquezas do outro lado"; o que tem continuidade na p. 14, quando é dito "que nós", como crianças, "tentamos chegar ao *fundo* das *coisas* ou ao que se encontra por detrás das coisas; *por isso*" (portanto, já não mais por inimizade) "*tentamos* descobrir as *fraquezas* de todos". (Aqui é evidente o dedo de *Szeliga*, o mascate de mistérios.) Assim, a *criança* se torna imediatamente um *metafísico*, que busca chegar "ao *fundo* das coisas".

Essa criança *que especula*, para quem "a natureza das coisas" está mais próxima do seu coração do que o estão seus brinquedos, "por vezes" acaba, com o passar do tempo, por esgotar o "mundo das coisas", conquista-o e entra, então, numa nova fase, a *adolescência*, quando tem de encarar uma nova "árdua batalha vital", a batalha contra a razão, pois o "*espírito consiste na primeira autodescoberta*" e "Nós estamos acima do mundo, Nós somos espírito" (p. 15). O ponto de vista do adolescente é o "celestial"; a criança apenas "aprendia", "ela não se ocupava com questões puramente lógicas ou teológicas", *tal como* (a criança) "Pilatos", que abandonou rapidamente a questão: "o que é a verdade?" (p. 17). O adolescente "tenta dominar os pensamentos", "compreende ideias, *o* espírito" e "procura por ideias"; ele

[1] a partir do ovo, do início

"deixa-se absorver em pensamentos" (p. 16), ele tem "pensamentos absolutos, isto é, *nada senão pensamentos*, pensamentos lógicos". O adolescente que, desse modo, "dá à luz a si mesmo", em vez de ir ao encalço de jovens mulheres e outras coisas profanas, é ninguém mais do que o jovem "Stirner", o estudioso adolescente berlinense, ocupado com a lógica hegeliana e pasmo de admiração perante o grande Michelet. Sobre *esse* jovem, é dito com justeza (p. 17): "trazer à luz *a ideia pura*, dedicar-se a ela, eis o *prazer da juventude*, e todas as formas luminosas do mundo do pensamento – a verdade, a liberdade, a humanidade, *o homem* etc. iluminam e inspiram a alma juvenil".

Esse jovem, então, "rejeita" também "o objeto" e "se ocupa" meramente "com seus pensamentos"; "tudo o que não é espiritual ele inclui sob o desdenhoso título de *exterioridades*, e se mesmo assim ele se torna presa de tais exterioridades, por exemplo dos hábitos estudantis etc., é apenas quando e porque nelas *descobre* o espírito, isto é, quando para ele passam à condição de *símbolos*" (quem não seria capaz de "*descobrir*" "Szeliga" nesta passagem?). Bravo jovem berlinense! As bebedeiras de cerveja nas associações estudantis eram para ele apenas "um símbolo", e foi apenas por amor a "um símbolo" que ele rolou tantas vezes para debaixo da mesa, onde provavelmente também pretendia "descobrir o espírito"! Vê-se o quão virtuoso é este bravo adolescente – que poderia ter servido de modelo ao velho *Ewald*[122] quando escreveu dois volumes sobre o "bom adolescente" – também quando por ele é "dito" (p. 15): "É necessário abandonar pai e mãe e considerar como destruída toda autoridade natural". Para ele, "o homem racional, a família não existe enquanto autoridade natural; segue-se daí uma rejeição dos pais, dos irmãos etc." – mas todos "renascem como *espírito*, autoridade *racional*" e, com isso, o bom adolescente reconcilia a obediência e o temor aos pais com sua consciência especulativa e tudo permanece como antes. Do mesmo modo, "é dito" (p. 15): "É necessário obedecer mais a Deus do que aos homens". De fato, o bom adolescente atinge os píncaros mais altos da moralidade na p. 16, onde "é dito": "É necessário obedecer mais à própria consciência do que a Deus"[123]. Essa exaltação moral o põe acima até mesmo das "Eumênides vingadoras[124]" ou da "cólera de Poseidon" – não há nada que ele tema tanto quanto a sua "consciência".

Tendo descoberto que "o espírito é o essencial", já não teme nem mesmo as temerárias conclusões seguintes:

> "*Mas*, uma vez o espírito reconhecido como o essencial, *então* isto faz com que haja uma diferença *entre* o espírito ser pobre ou rico, e é *por isso*" (!) "que *se* procura enriquecer o espírito; o espírito quer se expandir para fundar o seu reino, um reino que não é deste mundo que acaba de ser superado. *Desse modo*, o espírito empenha-se em tornar-se tudo em tudo" (desse modo *como*?), "isto é, *apesar de* Eu ser espírito, não sou *porém* o espírito perfeito e, antes de mais nada, *é-Me necessário*" (?) "procurar o espírito perfeito." (p. 17)

"*Então isto* faz que haja uma diferença" – "*Isto*" o quê? Qual "isto" faz

que haja essa diferença? Voltaremos a encontrar com muita frequência esse misterioso "isto" em nosso santo homem, e mostrar-se-á que se trata do Único do ponto de vista da *substância*, do início da lógica "única" e, enquanto tal, da verdadeira identidade do "Ser" e do "Nada" hegelianos.

Tudo o que o "Isto" faz, pensa e realiza deve recair sob a responsabilidade de nosso santo, que se relaciona com ele na qualidade de criador. Em primeiro lugar, como vimos, esse "Isto" faz que haja uma diferença entre pobre e rico. E por quê? Porque "o espírito é reconhecido como o essencial". Pobre "Isto", que sem esse reconhecimento nunca teria chegado à diferença entre pobre e rico! "E é por isso que *se* procura" etc. "*Se!*" Eis aqui a segunda pessoa impessoal, que, juntamente com o "Isto", é posta a serviço de Stirner e tem de executar as tarefas mais ingratas. Vê-se, aqui, que essas duas pessoas estão acostumadas a se apoiar mutuamente. Porque "Isto" faz que haja uma diferença entre o espírito ser pobre ou rico, então "Se" procura (quem senão o servo fiel de Stirner[125] poderia ter tido essa ideia!) – "é *por isso* que *se* procura enriquecer o espírito". Tão logo o "Isto" dá o sinal, imediatamente o "Se" faz coro com ele a plenos pulmões. A divisão do trabalho é realizada em sua forma clássica.

Porque "se procura enriquecer o espírito", *então* "*o espírito* quer se expandir para fundar o *seu reino*" etc. "Mas, uma vez" que há uma conexão aqui, "então isto faz que haja uma diferença" entre "*enriquecer* o espírito" e "*o* espírito" querer "fundar o seu reino". Até aqui, "*o espírito*" ainda não quis *nada*, "*o espírito*" ainda não figurou como uma *pessoa*, tratava-se apenas do espírito do "adolescente" e não do "*espírito*" como tal, do espírito como *sujeito*. Mas o santo escritor tem agora necessidade de um outro espírito, diverso daquele do adolescente, para opô-lo a este último como um espírito estranho e, em última instância, como um espírito sagrado. *Escamoteação* nº 1.

"*Desse modo*, o espírito empenha-se em tornar-se tudo em tudo", uma sentença um tanto obscura, que é explicada da seguinte forma: "*Apesar de* Eu ser espírito, não sou porém o espírito perfeito e, *antes de mais nada*, *é-Me necessário procurar o espírito perfeito*". Mas, se São Max é o "espírito imperfeito", "então isso faz que haja uma diferença" entre "*aperfeiçoar*" *seu* espírito e ter de procurar "*o espírito* perfeito". Algumas linhas acima, tratava-se apenas do espírito "*pobre*" e "*rico*" – uma distinção quantitativa, profana –, agora aparece, subitamente, o espírito "*imperfeito*" e "*perfeito*" – distinção qualitativa, misteriosa. O esforço pelo desenvolvimento do seu espírito próprio pode, então, transformar-se na procura "*do* espírito perfeito" por parte do "espírito imperfeito". O espírito santo vaga como um fantasma. *Escamoteação* nº 2.

O santo autor continua:

> "Mas com isso" (sobretudo com essa transformação na qual o esforço pela "perfeição" de *meu* espírito se converte na busca "*do* espírito perfeito"), "Eu,

> que recém encontrei a Mim como espírito, perco uma vez mais a Mim mesmo imediatamente, na medida em que Me curvo perante o espírito perfeito, como um espírito que não Me é próprio, mas sim um espírito *transcendente*, e sinto a Minha vacuidade." (p. 18)

Isso não é nada mais do que um desenvolvimento ulterior da escamoteação nº 2. Depois de o "espírito perfeito" ter sido *pressuposto* como um ser *existente* e contraposto ao "espírito imperfeito", fica evidente que o "espírito imperfeito", o adolescente, sente dolorosamente "sua vacuidade" no fundo de seu coração. Continuemos!

> "Sem dúvida, é tudo uma questão de espírito: *mas* qualquer espírito é o espírito certo? O espírito certo e verdadeiro é o ideal do espírito, o 'espírito santo'. Não o Meu espírito ou o Teu, mas sim *precisamente*" (!) "um espírito ideal, transcendente – 'Deus'. 'Deus é espírito'."[126]

Aqui o "espírito perfeito" é de súbito transformado em espírito "certo" e, imediatamente após, em "espírito certo e verdadeiro". Este é definido, mais precisamente, como "o ideal do espírito, o espírito santo", o que é provado pelo fato de que ele é "não o Meu espírito ou o Teu, mas sim *precisamente*" (!) "um espírito ideal, transcendente – Deus". O espírito verdadeiro é o *ideal* do espírito, "precisamente" porque ele é um *ideal*! Ele é o espírito santo "precisamente" porque é – Deus! Que "virtuosismo de pensamento"! Notemos ainda de passagem que, até agora, ainda não foi dito nada sobre o "Teu" espírito. Escamoteação nº 3.

Portanto, se procuro formar-me como matemático, ou, segundo São Max, se procuro "aperfeiçoar-me" como um matemático, então estou em busca do matemático "perfeito", isto é, do matemático "certo e verdadeiro", que é "o ideal" do matemático, o matemático "santo", um matemático diferente de Mim e de Ti (embora para Mim tu possas valer como o matemático perfeito, tal como para o adolescente berlinense seu professor de filosofia vale como o espírito perfeito), "mas sim precisamente" um matemático "ideal, transcendente", o matemático no céu, "Deus". Deus é matemático.

São Max chega a todos esses grandes resultados porque "isto faz que haja uma diferença *entre* o espírito ser pobre ou rico" – isto é, traduzindo para o alemão: há uma diferença entre ser rico ou pobre de espírito – e pelo fato de o seu "adolescente" ter descoberto esse fato notável.

São Max continua (p. 18):

> "*Isto* faz que o *homem* se separe do adolescente, pelo fato de que o primeiro toma o mundo tal como ele é" etc.

Desse modo, não ficamos sabendo de que forma o adolescente chega a tomar o mundo "tal como ele é", tampouco vemos nosso santo dialético fazer a transição do adolescente ao homem, mas apenas somos informados de que cabe ao "*Isto*" executar esse serviço e "separar" o adolescente do homem. Mas nem mesmo este "Isto" é suficiente, por si só, para pôr em

movimento o sobrecarregado vagão de carga dos pensamentos únicos. Pois, assim que "Isto" "faz que o homem se separe do adolescente", o homem volta a cair novamente na adolescência, ocupa-se outra vez "exclusivamente com o espírito" e nega-se a prosseguir viagem até que o "Se" venha acudi-lo com uma nova parelha de cavalos. "Quando *se* passa a ter afeição por si mesmo *corporalmente* etc." (p. 18), "somente então é que" tudo volta a prosseguir tranquilamente, o homem descobre que ele tem um interesse pessoal e chega à "*segunda autodescoberta*", na medida em que não "encontra a si mesmo" apenas "como espírito", tal como o adolescente, "e então logo perde-se novamente no espírito universal", mas encontra a si mesmo "como espírito *corpóreo*" (p. 19). Este "espírito corpóreo" chega, por fim, a ter um "interesse não apenas em seu próprio espírito" (como o adolescente), "mas numa satisfação total, a satisfação do camarada [*Kerl*] inteiro" (um interesse na satisfação do camarada inteiro!) – ele chega a ponto de "encontrar prazer em si mesmo, em seu corpo e em sua vida". No caso de um alemão, o "homem" de Stirner chega muito atrasado em tudo. Ele poderia ver perambular, nos *boulevards* de Paris ou na *Regent Street* de Londres, centenas de "adolescentes", *muscadins*[1] e dândis, que ainda não encontraram a si mesmos como "espíritos corpóreos", mas que nem por isso deixam de "encontrar prazer em si mesmos, em seu corpo e em sua vida", e cujo interesse principal reside na "satisfação do camarada inteiro".

Essa segunda "autodescoberta" entusiasma tanto nosso santo dialético que ele de repente esquece o seu papel e começa a falar não do *homem*, mas de *si mesmo*, e revela-nos que Ele mesmo, Ele o Único, é "o homem", e que "o homem" é "o Único". Nova escamoteação.

> "Assim como Eu me descubro" (leia-se: "o adolescente se descobre") "por detrás das *coisas* e, certamente, como espírito, assim também tenho que, subsequentemente, descobrir-Me" (leia-se: "o homem tem de descobrir-se") "por detrás dos *pensamentos*, sobretudo como seu criador e dono. Na época dos espíritos, os pensamentos dominavam a Minha cabeça" (a cabeça do adolescente), "do qual eles eram, no entanto, produtos; como fantasias delirantes, eles flutuavam ao Meu redor e Me agitavam como um poder aterrorizante. Os pensamentos haviam se tornado *corpóreos*, eram fantasmas como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc.; se destruo a sua corporeidade, Eu os reintegro à minha corporeidade e *digo*: apenas Eu sou corpóreo. E, a partir de então, apreendo o mundo como aquilo que ele é para Mim, como o *Meu* mundo, como Minha propriedade: relaciono tudo a Mim mesmo."

Portanto, o homem, aqui identificado com "o Único", depois de ter dado corporeidade aos pensamentos, isto é, depois de tê-los transformado em fantasmas, destrói agora novamente essa corporeidade ao tomá-la de volta em seu próprio corpo, de tal modo que este é convertido num corpo de fan-

[1] peraltas, janotas

tasmas. O fato de que ele chega à sua corporeidade somente pela negação dos fantasmas evidencia a natureza da corporeidade construída do homem: uma corporeidade que ele deve primeiramente "dizer" a "si mesmo" para, então, nela crer. E ele nem sequer "diz" corretamente aquilo que ele "diz a si mesmo". O fato de que não apenas em seu cérebro, mas também fora de seu corpo "único", não se encontrem quaisquer corpos autônomos, espermatozoides, é por ele transformado na seguinte "*Fábula*": *Apenas* Eu sou corpóreo. Mais uma escamoteação.

Prossigamos. O homem que, quando jovem, encheu sua cabeça com toda sorte de tolices sobre poderes e relações existentes, tais como o imperador, a pátria, o Estado etc., e que as conheceu apenas como suas próprias "fantasias delirantes", sob a forma de suas representações, este homem, *de acordo com São Max, destrói verdadeiramente esses poderes* ao expulsar de sua cabeça a falsa opinião que deles tinha. Ao contrário, agora que não enxerga mais o mundo através das lentes de sua imaginação, ele tem de atentar para a estrutura prática deste mundo, tomar conhecimento dela e agir de acordo com ela. Ao destruir a corporeidade *imaginária* que, para ele, o mundo encarnava, ele acaba por encontrar a real corporeidade do mundo, fora de sua imaginação. Com o desaparecimento da corporeidade *fantasmagórica* do imperador, desaparece para ele não a corporeidade mas sim o caráter fantasmagórico do imperador, cujo poder ele pode agora, enfim, apreciar em toda a sua extensão. Escamoteação nº 3.

Quando se torna homem, o adolescente nem mesmo se comporta criticamente diante das ideias que também são válidas para os outros e que circulam sob a forma de categorias, mas apenas em face daquelas ideias que são "os meros produtos de sua cabeça", isto é, as representações gerais sobre as condições existentes renascidas em sua cabeça. Assim, por exemplo, nem mesmo resolve a *categoria* "pátria", mas apenas a sua opinião pessoal sobre essa categoria, de tal forma que a categoria *universalmente válida* subsiste e, mesmo no domínio do "pensamento filosófico", o trabalho encontra-se apenas em seu começo. Mas pretende fazer-nos crer que dissolveu a própria categoria pelo fato de ter dissolvido a agradável relação pessoal que mantinha com ela – exatamente como ainda há pouco ele pretendia fazer-nos crer que havia destruído o poder do imperador ao renunciar à representação imaginária que dele tinha. Escamoteação nº 4.

> "*E agora*", prossegue São Max, "apreendo o mundo como sendo aquilo que ele é para Mim, como sendo o Meu mundo, como Minha propriedade."

Apreende o mundo como sendo aquilo que ele é para ele, ou seja, como sendo *aquilo que ele é obrigado a apreender* e, ao fazê-lo, *apropria-se* do mundo, faz dele sua propriedade – uma forma de aquisição que, de fato, não se encontra em nenhum dos economistas, mas da qual "o Livro" irá nos revelar da forma mais brilhante o método e as façanhas. Porém, na verdade, ele não

"apreende" "o mundo", mas apenas suas "fantasias delirantes" como o Seu mundo e o apropria a Si. Ele apropria o mundo como sua representação do mundo e, de acordo com a sua representação, o mundo é a sua propriedade representada, a propriedade de sua representação, sua representação enquanto propriedade, sua propriedade enquanto representação, sua representação própria ou sua representação da propriedade; e tudo isso é expresso na frase incomparável: "relaciono tudo a Mim mesmo".

Segundo as próprias opiniões do santo, o homem, depois de ter reconhecido que o mundo era povoado somente por fantasmas pelo fato de o adolescente ter visto fantasmas, depois de ter desaparecido para o homem o *mundo ilusório* do adolescente, encontra-se ele num mundo *real*, independente das fantasias do adolescente.

E agora, dever-se-ia dizer, Eu apreendo o mundo como aquilo que é *independente de Mim*, como *aquilo que pertence a Si mesmo* ("o homem apreende" – na própria p. 18 – "o mundo como ele é", e não tal como ele gostaria que fosse), primeiramente como Minha não propriedade (até agora, ele só era Minha propriedade enquanto fantasma): Eu Me relaciono a tudo e apenas nesta medida relaciono tudo a Mim.

> "Se Eu, enquanto espírito, rejeitava o mundo com o mais profundo desprezo, agora, como possuidor, lanço os espectros ou as ideias de volta à sua vacuidade. Eles não têm mais nenhum poder sobre Mim, do mesmo modo que nenhuma 'força da Terra' tem poder sobre o espírito." (p. 20)

Vemos, aqui, como o possuidor, o homem de Stirner, apossa-se imediatamente, *sine beneficio deliberandi atque inventarii*[1], da herança do adolescente, que, como ele mesmo diz, consiste apenas de "fantasias delirantes" e "fantasmas". Ele acredita que, enquanto criança transformada em adolescente, deu cabo realmente do mundo das coisas, e enquanto adolescente transformado em homem, deu cabo realmente do mundo do espírito; que agora, como um homem, ele tem o mundo inteiro no seu bolso e nada mais com o que se preocupar. Se é verdade que, de acordo com as palavras que ele repete do adolescente, nenhuma força terrestre que se encontre fora dele tem poder sobre o espírito, e que o espírito é a força suprema na terra – e ele, o homem, submeteu a si mesmo esse espírito onipotente –, então não será ele onipotente de todo? Ele esquece que só destruiu a forma imaginária e fantasmagórica assumida pelas ideias de pátria etc., no crânio "do adolescente", mas que ainda nem sequer *tocou* nessas ideias, na medida em que elas expressam relações *reais*. Longe de ter se tornado senhor das ideias, somente agora ele se tornou capaz de chegar às "ideias".

"Agora, à guisa de conclusão, pode ficar claro" (p. 199) que o santo homem conduziu a sua interpretação das diferentes idades da vida à finalidade

---

[1] sem benefício de inventário[127]

desejada e predestinada. Ele nos informa o resultado alcançado na seguinte proposição, uma sombra fantasmagórica que pretendemos confrontar com o seu corpo perdido.‾_‾_

Proposição única, p. 20

"*Realista*, a criança era cativa *das coisas deste mundo* até o momento em que, pouco a pouco, conseguiu descobrir o que havia *por detrás dessas mesmas* coisas. O adolescente era *idealista*, inspirado por pensamentos, até o momento em que se esforçou para tornar-se homem, o homem egoísta, que dispõe das coisas e dos pensamentos a seu bel-prazer e coloca seu interesse pessoal acima de tudo. Enfim, e o idoso? Quando eu me tornar um, então ainda haverá tempo suficiente para falar disso."

Proprietário da sombra emancipada ao lado

A criança era *realmente* cativa *do mundo de suas coisas* até o momento em que, pouco a pouco (uma escamoteação tomada de empréstimo para o desenvolvimento), ela conseguiu *deixar estas mesmas coisas atrás de si*. O adolescente era *imaginativo*, carente de pensamentos devido ao entusiasmo, até o momento em que o homem ergueu-se por sobre ele, o *burguês* egoísta, com quem as coisas e os pensamentos dispõem de tudo a seu bel-prazer, porque o seu interesse pessoal coloca tudo acima dele. Enfim, e o idoso – "Mulher, o que eu tenho a ver contigo?"[128]

Toda a história da "vida humana" se traduz, portanto, "à guisa de conclusão", no seguinte:

1. Stirner concebe as diferentes fases da vida apenas como "autodescobertas" do indivíduo, "autodescobertas" estas que se reduzem sempre a uma determinada relação de consciência. Aqui, portanto, a vida do indivíduo se resume à diversidade da *consciência*. Naturalmente, as modificações físicas e sociais que ocorrem com os indivíduos e que produzem uma consciência modificada não guardam nenhum interesse para Stirner. É por isso que, em Stirner, a criança, o adolescente e o homem encontram sempre diante deles o mundo já pronto, do mesmo modo como eles simplesmente "encontram" a "si mesmos"; absolutamente nada é feito para cuidar que qualquer coisa que seja possa ser encontrada. Mas nem mesmo a relação da *consciência* é concebida corretamente, e sim apenas em sua distorção especulativa. Razão pela qual todas essas figuras têm também uma atitude filosófica diante do mundo – "a criança como *realista*", "o adolescente como *idealista*", o homem como unidade negativa de ambos, como negatividade absoluta, o que fica evidente na frase conclusiva anteriormente citada. Aqui é revelado o segredo da "vida humana"; aqui é posto em evidência que "a *criança*" era apenas um disfarce do "*realismo*", "o *adolescente*" um disfarce do "*idealismo*" e "o homem" uma tentativa de *solução* dessa *contradição filosófica*. Essa solução, essa "*negatividade absoluta*", dá-se apenas – como se percebe desde já – com a condição de que o homem confie cegamente nas ilusões tanto da criança quanto do adolescente, *acreditando*, com isso, ter dominado o mundo das coisas e o mundo do espírito.

2. Quando São Max desconsidera a "vida" física e social do indivíduo, não dizendo absolutamente nada sobre a "vida", ele abstrai, de modo bastante consequente, das épocas históricas, da nacionalidade, da classe etc., ou, o que é *o mesmo*, ele exagera a *consciência* dominante da classe que mais dele se aproxima em seu ambiente mais próximo, fazendo dela a consciência normal da "vida humana". A fim de ultrapassar essa estreiteza local e pedante, ele precisa apenas comparar o "seu" adolescente com o primeiro jovem empregado de escritório que encontrar, com um jovem operário inglês, com um jovem ianque, isso sem falar dos jovens quirguizes.

3. A enorme credulidade de nosso santo – o espírito peculiar de seu livro – não se contenta em provocar no seu adolescente a fé na sua criança, e no seu homem a fé no seu adolescente. Ele mesmo confunde, sem o perceber, as ilusões que certos "adolescentes", "homens" etc. têm ou afirmam ter sobre si mesmos com a "*vida*", a *realidade* desses adolescentes e homens altamente ambíguos.

4. Toda a estrutura das idades do homem já foi apresentada por Hegel, em forma prototípica, na terceira parte da *Enciclopédia*[129] e, "sob transformações várias" também em outras obras de Hegel. É natural que São Max, que persegue fins "próprios", também tivesse que proceder, aqui, a algumas "transformações"; enquanto Hegel, por exemplo, ainda se deixa guiar pelo mundo empírico o suficiente para poder retratar o burguês alemão como escravo do mundo que o cerca, Stirner tem de fazê-lo o senhor desse mundo, o que ele não é nem na imaginação. Do mesmo modo, São Max alega razões empíricas como justificativa por não ter se referido ao idoso: quer, sobretudo, aguardar até que ele mesmo se torne um idoso (aqui, portanto, uma "vida humana" = Sua vida Única como homem). Hegel prontamente constrói as quatro idades do homem porque, no mundo real [*realen Welt*], a negação põe a si mesma duplamente, quer dizer, como lua e como cometa (cf. *Filosofia da natureza*, de Hegel), razão pela qual, aqui, a quaternidade assume o lugar da trindade. Stirner realiza sua unicidade [*Einzigkeit*] ao fazer coincidir lua e cometa e, assim, ao eliminar da "vida humana" aquele desafortunado idoso. A razão dessa escamoteação logo se tornará evidente, quando passarmos a examinar a construção da história única do homem.

2. Economia do Antigo Testamento

Devemos aqui, por um momento, passar da "Lei" aos "Profetas" e desvendar, desde já, o mistério da economia doméstica única no céu e na terra. Já no Antigo Testamento – onde a lei, o homem, reina ainda sobre o Único (Gál[atas] 3,24), a história do reino do Único segue um sábio plano, estabelecido para toda a eternidade. Tudo está previsto e preordenado para que o Único possa vir ao mundo, quando for chegada a hora[130], para libertar os homens santos de sua santidade.

O primeiro livro, "A vida humana", tem também, por isso, o nome de "Gênesis", porque contém em germe toda a economia doméstica única, porque nos apresenta um protótipo de todo o desenvolvimento ulterior até o final dos tempos e o fim do mundo. Toda a história única gira em torno das três fases: criança, adolescente e homem, que retornam "sob transformações várias" e em círculos cada vez mais amplos até que, por fim, toda a história do mundo das coisas e do mundo do espírito resolve-se em "criança, adolescente e homem". Encontraremos por toda parte apenas disfarces de "criança, adolescente e homem", do mesmo modo como já encontramos nessas três fases os disfarces de outras categorias.

Falamos, acima, sobre a concepção filosófica alemã da história. Aqui, em São Max, encontramos um brilhante exemplo disso. A ideia especulativa, a representação abstrata, é feita a força motriz da história e, desse modo, a história é transformada em mera história da filosofia. Mas mesmo esta última não é de forma alguma concebida tal como realmente acontece de acordo com as fontes existentes, e muito menos tal como se desenvolveu a partir da influência das relações históricas reais [*realen*], mas sim como foi concebida e descrita pelos novos filósofos alemães, Hegel e Feuerbach em particular. E dessas descrições, por sua vez, selecionou-se apenas aquilo que podia ser adaptado ao objetivo proposto e que tradicionalmente estava reservado ao nosso santo. A história se torna, assim, uma mera história de ideias ilusórias, uma história de espíritos e fantasmas, enquanto a história real, empírica, que constitui o fundamento dessa história de fantasmas, só é explorada a fim de produzir os corpos para esses fantasmas; dela são tomados de empréstimo os nomes necessários para vestir os fantasmas com a aparência da realidade [*Realität*]. Ao fazer esse experimento, nosso santo frequentemente sai de seu papel e escreve indisfarçadas histórias de fantasmas.

Nele encontramos esse modo de fazer história em sua mais inocente, mais clássica simplicidade. As três simples categorias – realismo, idealismo e negatividade absoluta como unidade de ambas (aqui denominada "*egoísmo*") –, que já encontramos sob a forma de criança, adolescente e homem, servem de base a toda a história e são adornadas com várias etiquetas históricas; formam, com seu modesto cortejo de categorias auxiliares, o conteúdo de todas as supostas fases históricas por ele apresentadas. São Max novamente revela, aqui, sua imensa credulidade, ao levar mais longe do que qualquer um de seus predecessores a crença no conteúdo especulativo da história elaborado pelos filósofos alemães. Trata-se, portanto, nessa solene e enfadonha construção da história, de encontrar uma série pomposa de nomes extravagantes para três categorias que de tão gastas não ousam mais aparecer em público com seus nomes verdadeiros. Nosso sacramentado autor poderia perfeitamente ter passado do "homem" (p. 20) imediatamente ao "Eu" (p. 201) ou, melhor ainda, ao "Único" (p. 485); mas isso teria sido simples demais. Além disso, a concorrência acirrada entre

os filósofos especulativos alemães obriga cada novo concorrente a fazer um estrondeante anúncio histórico para a sua mercadoria.

A "força do desenvolvimento verdadeiro", para empregar as palavras do Dottore Graziano, "desenvolve-se do modo mais forte" nas seguintes "transformações":

Fundamento:
I. Realismo.
II. Idealismo.
III. Unidade negativa de ambos: "*Se*" (p. 485).

Primeira nomenclatura:
I. Criança, dependente das coisas (realismo).
II. Adolescente, dependente das ideias (idealismo).
III. Homem – (como unidade negativa)
expresso positivamente: possuidor das ideias e das coisas
expresso negativamente: livre das ideias e das coisas
} (Egoísmo)

Segunda nomenclatura, histórica:
I. Negro (realismo, criança).
II. Mongol (idealismo, adolescente).
III. Caucasiano (unidade negativa de realismo e idealismo, homem).

Terceira nomenclatura, a mais geral:
I. Egoísta realista (egoísta no sentido habitual) – criança, negro.
II. Egoísta idealista (abnegado) – adolescente, mongol.
III. Egoísta verdadeiro (o Único) – homem, caucasiano.

Quarta denominação, histórica. Repetição das fases precedentes no interior do Caucasiano.
I. Os *Antigos*. Caucasianos negroides – homens infantis – pagãos – dependentes das coisas – realistas – mundo.
Transição (a criança, que descobriu o que havia por detrás das "coisas deste mundo"): sofistas, céticos etc.
II. Os *Modernos*. Caucasianos mongólicos – homens juvenis – cristãos – dependentes de ideias – idealistas – espírito.
1. História pura dos espíritos. O cristianismo como espírito. "O espírito."
2. História impura dos espíritos. O espírito em sua relação com os outros. "Os possessos."
A) Pura história impura dos espíritos.
a) A *assombração*, o fantasma, o espírito em estado negroide, como espírito coisificado e coisa espiritual – essência objetiva para o cristão, o espírito enquanto criança.

b) A *obsessão*, a ideia fixa, o espírito na condição mongol, como espiritual no espírito, determinação na consciência, essência pensada no cristão – espírito enquanto adolescente.

B) Impura história impura (histórica) dos espíritos.

a) Catolicismo – Idade Média (negro, criança, realismo etc.).

b) Protestantismo – tempos modernos em tempos modernos – (mongol, adolescente, idealismo etc.). No interior do protestantismo podem-se fazer ainda outras subdivisões, por exemplo:

1) Filosofia inglesa – realismo, criança, negro.
2) Filosofia alemã – idealismo, adolescente, mongol.

3. *A Hierarquia* – unidade negativa dos dois termos anteriores do ponto de vista mongol-caucasiano. Tal unidade aparece sobretudo quando a relação histórica se transforma numa relação atualmente existente ou quando os opostos são apresentados como existindo lado a lado. Temos aqui, portanto, dois estágios que coexistem:

A) Os *incultos*131 – (maus, *bourgeois* [1], egoístas no sentido habitual) = negros, crianças, católicos, realistas etc.

B) Os cultos (os bons, *citoyens* [2], os abnegados, os párocos etc.) = mongóis, adolescentes, protestantes, idealistas.

Esses dois estágios existem um ao lado do outro, donde decorre "facilmente" que os cultos dominem os incultos – tal é a *hierarquia*. No subsequente curso do desenvolvimento histórico, então:

o não hegeliano surge dos "incultos",
o hegeliano surge dos "cultos"[a],

donde se segue que os hegelianos dominam os não hegelianos. Assim Stirner converte a representação especulativa do domínio da ideia especulativa na história em representação do domínio dos próprios filósofos especulativos. Na hierarquia, a visão da história que ele sustentou até aqui – o domínio da ideia – converte-se numa relação real atualmente existente, o domínio mundial dos ideólogos. Isso mostra o quão profundamente Stirner mergulhou na especulação. Esse domínio dos filósofos especulativos e ideólogos desenvolve-se – para que tudo tenha um bom final, "pois era chegado o fim dos tempos" – nas seguintes nomenclaturas conclusivas:

a) o liberalismo político, dependente das coisas, independente das pessoas – realismo, criança, negro, antiguidade, assombração, catolicismo, inculto, sem dono.

---

[a] "O xamã e o filósofo especulativo representam o mais baixo e o mais alto degrau na ascensão ao homem *interior*, o mongol", p. 453. (N. A.)

---

[1] burgueses [2] cidadãos

b) o liberalismo social, independente das coisas, dependente do espírito, sem objeto – idealismo, adolescente, mongol, modernidade, obsessão, protestantismo, culto, sem posse.
c) *o liberalismo humano*, sem dono e sem propriedade, isto é, sem Deus, pois Deus é a um só tempo o supremo dono e a suprema posse, a hierarquia – unidade negativa dentro da esfera do liberalismo e, enquanto tal, domínio sobre o mundo das coisas e das ideias; ao mesmo tempo, o egoísta perfeito na superação do egoísmo – a hierarquia perfeita. Ao mesmo tempo, ele forma a

transição (adolescente que deu a volta ao mundo dos pensamentos) para o

IV. "*Eu*" – isto é, o perfeito cristão, o homem perfeito, caucasiano caucásico e egoísta verdadeiro, que – tal como o cristão, que se torna espírito pela suprassunção do antigo mundo do espírito – se torna corporal pela dissolução do reino dos espíritos, adquirindo *sine beneficio deliberandi et inventarii*[1] a herança do idealismo, do adolescente, do mongol, dos modernos, dos cristãos, dos possessos, do obsessor, do protestante, do homem culto, do hegeliano e dos liberais humanos.

N.B. 1. Categorias feuerbachianas, e outras categorias tais como razão, coração etc., podem também ser "incluídas episodicamente", na ocasião adequada, a fim de intensificar o brilho dessa figura e de produzir novos efeitos. É evidente que também essas categorias são apenas novos disfarces do realismo e do idealismo sempre presentes ao longo da obra.

2. O muito devoto São Max, *Jacques le bonhomme*[132], não tem nada de real e profano a dizer sobre a história real e profana, exceto que ele, sob o nome de "natureza", de "mundo das coisas", de "mundo da criança" etc., sempre a opôs à consciência como um objeto sobre o qual a consciência especula, como um mundo que, apesar de sua permanente aniquilação, continua a existir numa escuridão mística para a qualquer momento tornar a aparecer – provavelmente porque as crianças e os negros continuam a existir e, portanto, também o seu mundo, o assim chamado mundo das coisas, "facilmente" continua a existir. Sobre semelhantes construções históricas e anistóricas, o bom e velho *Hegel* já afirmou – em alusão a Schelling, o protótipo de todos os construtores – o que aqui é dito:

> "O instrumento desse monótono formalismo não é mais difícil de se manejar do que a paleta de um pintor sobre a qual se encontram somente duas cores, digamos que preto" (realista, infantil, negroide etc.) "e amarelo[133]" (idealista, adolescente, mongol etc.) "de modo a usar a primeira para pintar uma super-

[1] sem benefício de inventário

fície quando fosse o caso de uma figura histórica" (o "mundo das coisas"), "e a segunda para o caso de uma paisagem" ("o céu", o espírito, o Sagrado etc.). (*Fenom*[*enologia*], p. 39)

A "consciência comum" escarneceu de construções desse tipo de modo ainda mais certeiro, em canções como esta:

Ao Juca o senhor ordenou
Ir ao campo ceifar aveia,
Mas o Juca não ceifou a aveia
E para casa não voltou.

Ao cão, o senhor ordenou
Que fosse morder o Juca.
Mas o cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

Ao chicote, o senhor ordenou
Que fosse castigar o cão.
Mas o chicote não castigou o cão,
O cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

Ao fogo, o senhor ordenou
Que fosse queimar o chicote.
Mas o fogo não queimou o chicote,
O chicote não castigou o cão,
O cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

À água, o senhor ordenou
Que fosse apagar o fogo.
Mas a água não apagou o fogo,
O fogo não queimou o chicote,
O chicote não castigou o cão,
O cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

Ao boi, o senhor ordenou
Que fosse a água beber.
Mas o boi não bebeu a água,
A água não apagou o fogo,
O fogo não queimou o chicote,
O chicote não castigou o cão,
O cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

Ao açougueiro, o senhor ordenou
Que fosse matar o boi.
Mas o açougueiro não matou o boi,
O boi não bebeu a água,
A água não apagou o fogo,
O fogo não queimou o chicote,
O chicote não castigou o cão,
O cão não mordeu o Juca,
O Juca não ceifou a aveia,
E para casa não voltou.

Ao carrasco, o senhor ordena
Que enforque o açougueiro.
O carrasco enforcou o açougueiro,
O açougueiro matou o boi,
O boi bebeu a água,
A água apagou o fogo,
O fogo queimou o chicote,
O chicote castigou o cão,
O cão mordeu o Juca,
O Juca ceifou a aveia,
E todos voltaram para casa.[134]

Veremos, adiante, a "virtuosidade de pensamento" e os materiais dignos de um colegial de que *Jacques le bonhomme* lança mão a fim de preencher esse esquema.

3. Os antigos

Em verdade, deveríamos começar, aqui, pelos negros; mas São Max, que sem sombra de dúvida ocupa um lugar no "Conselho de Guardiões", em sua inescrutável sabedoria introduz os negros apenas mais tarde e, mesmo assim, "sem nenhuma pretensão de profundidade e autenticidade". Portanto, se aqui fazemos que a filosofia grega preceda a era negra, isto é, que ela venha antes das campanhas de Sésostris e da expedição napoleônica ao Egito[135], é porque temos confiança de que nosso santo autor preordenou tudo sabiamente.

"Vejamos, por isso, as atividades de que se ocupam" os antigos de Stirner.

> "'Para os antigos, o mundo era uma verdade', diz Feuerbach; mas ele se esquece de fazer o importante acréscimo: uma verdade, cuja inverdade eles procuraram descobrir, até que um dia realmente a descobriram." (p. 22)

"Para os antigos", o "mundo" *deles* (não *o* mundo) "era uma verdade" – com o que, naturalmente, nenhuma verdade é dita sobre o mundo antigo, mas apenas que os antigos não se comportavam de modo cristão em relação ao mundo. Tão logo a *inverdade* penetrou no mundo deles (ou seja, tão logo esse mundo se desintegrou em consequência de conflitos práticos – e de-

monstrar empiricamente esse desenvolvimento materialista é a única coisa que ainda teria algum interesse), os antigos filósofos procuraram penetrar o mundo da verdade ou a verdade de seu mundo e, obviamente, acharam que ele havia deixado de ser verdadeiro. Sua própria busca era já um sintoma do colapso interno daquele mundo. *Jacques le bonhomme* transforma o sintoma idealista na causa material do colapso e, como bom padre alemão da Igreja, faz que a própria antiguidade busque a negação de si mesma, o Cristianismo. Essa posição da antiguidade é para ele necessária, porque os antigos são as "*crianças*" que buscam descobrir o que há por detrás do "mundo das coisas". "E tão simples quanto isso": ao transformar o mundo antigo na consciência ulterior que se teve do mundo antigo, *Jacques le bonhomme* certamente pode transpor, num só pulo, o abismo que separa o velho mundo materialista do mundo da religião, do cristianismo. Agora, a "palavra divina" defronta o mundo real [*realen*] da antiguidade; o cristão, concebido como o cético moderno, defronta o homem antigo, concebido como filósofo. O seu cristão "não consegue jamais ser convencido da nulidade [*Eitelkeit*] da palavra divina" e, em consequência dessa falta de convicção, "crê" "na eterna e imbatível verdade dessa palavra" (p. 22). Assim como o homem antigo de Stirner é antigo porque é não cristão, ainda não é cristão ou é um cristão escondido, assim também o seu cristão primitivo é cristão porque é não ateísta, ainda não é ateísta ou é um ateísta escondido. Ele faz, assim, que o cristianismo seja negado pelos antigos e que o ateísmo moderno seja negado pelos cristãos primitivos, em vez do contrário. *Jacques le bonhomme*, como todos os outros filósofos especulativos, agarra tudo pelo seu rabo filosófico. Logo a seguir, ainda encontramos mais alguns exemplos dessa credulidade pueril:

> "O cristão tem de considerar a si mesmo como um 'estrangeiro na terra' (Hebreus 11,13)." (p. 23)

Ao contrário, os estrangeiros na terra (e por razões bastante naturais, por exemplo a colossal concentração de riquezas em todo o mundo romano etc. etc.) tinham de considerar a si mesmos como cristãos. Não foi o cristianismo que os fez vagabundos, mas foi sua condição de vagabundos que os fez cristãos. Na mesma página, o nosso Santo Padre salta da *Antígona* de Sófocles e da questão, a ela relacionada, da sacralidade do sepultamento dos mortos diretamente para o Evangelho de Mateus 8,22 (deixai os mortos enterrar os seus mortos), ao passo que Hegel, ao menos na *Fenomenologia*, teve o cuidado de fazer uma transição gradual de Antígona etc. ao mundo romano. Com o mesmo direito, São Max poderia ter passado imediatamente à Idade Média e, juntamente com Hegel, defendido esse versículo bíblico contra os Cruzados ou até mesmo, para ser verdadeiramente original, poderia ter estabelecido uma comparação entre o sepultamento de Polinice por Antígona e a transferência das cinzas de Napoleão de Santa Helena para Paris. Mais adiante, lê-se:

> "No cristianismo, a verdade inviolável dos laços familiares" (que, na p. 22, é referida como uma das "verdades" dos antigos) "é apresentada como uma inverdade da qual não conseguiremos nos livrar tão cedo (Marc[os] 10,29), e o mesmo para todas as coisas." (p. 23)

Essa frase, na qual a realidade é novamente colocada de ponta-cabeça, deve ser reordenada da seguinte forma: no cristianismo, a inverdade factual dos laços familiares (sobre isso, vejam-se, entre outros, os documentos ainda existentes da legislação romana pré-cristã) é apresentada como uma verdade inviolável, "e o mesmo para todas as coisas".

Por esses exemplos, portanto, vemos como *Jacques le bonhomme*, que "não consegue se livrar tão cedo" da história empírica, coloca os fatos de cabeça para baixo, faz que a história material seja produzida pela história ideal, "e o mesmo para todas as coisas". Desde o início, somos informados apenas da pretensa opinião que os antigos tinham de seu mundo; como dogmáticos, eles são colocados em oposição ao mundo antigo, ao seu próprio mundo, em vez de aparecerem como criadores desse mundo; trata-se somente da relação da consciência com o objeto, com a verdade; trata-se, portanto, somente da relação filosófica dos antigos com o seu mundo – a história da filosofia antiga ocupa o lugar da história antiga e, ainda assim, da história antiga tal como São Max a imagina, baseando-se em Hegel e Feuerbach.

De modo que a história da Grécia, a partir da época de Péricles inclusive, é reduzida a uma luta entre abstrações tais como o entendimento, o espírito, o coração, a terrenalidade etc. São esses os partidos gregos. Nesse mundo de fantasmas, apresentado como se fosse o mundo grego, ainda "funcionam [*machinieren*]" personagens alegóricas tais como a senhora Pureza de Coração, e figuras míticas como Pilatos (que não pode faltar onde quer que se encontrem crianças) ocupam gravemente seus lugares ao lado de Timon de Flius.

Depois de nos fazer algumas surpreendentes revelações sobre os sofistas e Sócrates, São Max salta imediatamente aos céticos. Neles descobre aqueles que completaram o trabalho iniciado por Sócrates. De modo que a filosofia positiva dos gregos, que surge precisamente depois dos sofistas e de Sócrates, e especialmente a ciência enciclopédica de Aristóteles, não existe de forma alguma para *Jacques le bonhomme*. Porque "não consegue se livrar tão cedo" dos predecessores, ele se apressa a tratar da transição que o conduz aos "modernos" e encontra essa transição nos céticos, estoicos e epicuristas. Vejamos o que nosso Santo Padre nos revela sobre isso.

> "Os estoicos querem realizar o ideal do homem sábio [...] o homem que sabe a arte de viver [...] eles encontram esse ideal na contemplação do mundo, numa vida sem desenvolvimento vital, [...] sem um trato amigável com o mundo, isto é, numa vida isolada, [...] não numa vida em comum com outros. Apenas o estoico vive; para ele, tudo o mais está morto. Os epicuristas, ao contrário, exigem uma vida movimentada." (p. 30)

Aconselhamos *Jacques le bonhomme*, o homem que deseja realizar a si mesmo e que conhece a arte de viver, a consultar Diógenes Laércio, entre outros. Lá ele descobrirá que o sábio, o *sophos*, não é senão a idealização do estoico, não sendo este, portanto, a realização do sábio; ele descobrirá que o *sophos* não é de modo algum apenas o estoico, mas pode ser igualmente encontrado entre os epicuristas, os neoacadêmicos e os céticos. Além disso, o *sophos* é a primeira forma do filósofo grego com a qual nos defrontamos; ele aparece, de forma mítica, nos sete sábios, de forma prática, em Sócrates e, como uma idealização, nos estoicos, epicuristas, neoacadêmicos e céticos. Cada uma dessas escolas tem, evidentemente, seu σοφοζ[1] particular, assim como São Bruno tem seu "sexo único". De fato, São Max pode reencontrar "*le sage*[2]" no século XVIII, na filosofia iluminista, até mesmo em Jean Paul, nos "homens sábios" como Emanuel[136] etc. O sábio estoico não defende a ideia de uma "vida sem desenvolvimento vital", mas sim a de uma vida *absolutamente ativa*, o que fica evidente já a partir de sua noção de natureza, que é heraclitiana, dinâmica, evolutiva e viva, contrariamente à dos epicuristas, que tem como princípio o átomo, a *mors immortalis*[3], nas palavras de Lucrécio; nos epicuristas, em oposição à divina potência de Aristóteles, o ócio divino torna-se o ideal de vida, substituindo o ideal da "vida movimentada".

> "A ética dos estoicos (sua única ciência, pois eram incapazes de dizer qualquer coisa sobre o espírito, exceto de que maneira ele deve se comportar em relação ao mundo, e sobre a natureza – a ciência física – diziam somente que o homem sábio tem de se afirmar contra ela) é não uma doutrina do espírito, mas tão somente uma doutrina da recusa do mundo e da afirmação de si contra o mundo." (p. 31)

O que os estoicos sabiam "dizer sobre a natureza" é que a física é uma das mais importantes ciências e que, por isso, davam-se até mesmo ao trabalho de desenvolver a física de Heráclito; eles "sabiam dizer, além disso", que o ωρα, a beleza masculina, é a representação mais elevada do indivíduo, e glorificavam a vida em harmonia com a natureza, embora isso os conduzisse a contradições. Para os estoicos, a filosofia está dividida em três doutrinas: "física, ética e lógica".

> "Comparam a filosofia ao animal e ao ovo; a lógica, aos ossos e nervos do animal, à casca do ovo; a ética, à carne do animal e à clara do ovo; a física, à alma do animal e à gema do ovo." (Dióg[enes] Laérc[io], *Zenão*[138])

Com isso, já podemos perceber quão pouco verdadeira é a afirmação de que "a ética é a única ciência dos estoicos". Sem falar que, de acordo com Aristóteles, eles foram os principais fundadores da lógica formal e da sistemática em geral.

---

[1] sábio [2] o sábio [3] morte imortal[137]

"Os estoicos" estavam tão longe de ser "incapazes de dizer qualquer coisa sobre o espírito" que eram até mesmo acometidos de *visões de espíritos*, razão pela qual Epicuro, como um iluminista, opunha-se a eles e jocosamente os chamava de "velhas senhoras", enquanto os neoplatônicos chegaram a tomar emprestado dos estoicos uma parte de suas histórias de espíritos. Essas visões de espíritos dos estoicos provêm, por um lado, da impossibilidade de se elaborar uma noção dinâmica de natureza sem o material que teria de ser fornecido por uma ciência empírica da natureza e, por outro lado, de sua mania de dar uma interpretação especulativa do mundo grego antigo e da religião e de torná-los análogos ao espírito pensante.

A "ética estoica" estava tão longe de ser uma "doutrina da recusa do mundo e da afirmação de si contra o mundo" que, por exemplo, se considerava uma virtude estoica "ter uma pátria valorosa e um bravo amigo", que somente "o belo" era tido como "o bem" e que ao sábio estoico era permitido misturar-se com o mundo da maneira como achasse melhor, sendo-lhe permitido, por exemplo, cometer incesto etc. etc. O sábio estoico encontra-se de tal forma preso "a uma vida isolada, não a uma vida em comum com outros", que *Zenão* diz dele:

> "O sábio não se admira com nada que pareça admirável – mas o homem valoroso também não viverá na *solidão*, pois ele é *sociável* por natureza e *ativo na prática*." (Dióg[enes] Laérc[io], *Lib*[*er stromatum*] VII, 1)

Diga-se de passagem, já seria exigir demais se, no lugar dessa demonstração de sabedoria colegial de *Jacques le bonhomme*, esperássemos por um desenvolvimento da ética muito complexa e contraditória dos estoicos.

É a propósito dos estoicos que os *romanos* também passam a existir para *Jacques le bonhomme* (p. 31), que evidentemente não sabe dizer nada sobre eles, já que não possuem filosofia alguma. A única coisa que deles nos diz é que *Horácio*(!) "não conseguiu ir além da sabedoria de vida estoica" (p. 32). *Integer vitae, scelerisque purus*[1]*!*

A propósito dos estoicos, também *Demócrito* é citado, copiando-se de um manual escolar qualquer alguma passagem confusa de Diógenes Laércio (Demócr[ito], livro IX, 7, 45), ainda por cima mal traduzida, e fazendo-se dela a base para uma longa diatribe contra Demócrito.

Essa diatribe caracteriza-se por estar em contradição direta com seus fundamentos, isto é, com a confusa e mal traduzida passagem acima mencionada, e por converter a "tranquilidade da alma" (a tradução de Stirner para ευδυμια[2], em baixo-alemão *Wellmuth*) em "recusa do mundo". Stirner pensa que Demócrito foi um estoico e, decerto, um estoico tal como o imaginam o Único e sua consciência vulgar de colegial; ele pen-

[1] de vida íntegra e isenta de crimes[139] [2] serenidade, alegria

sa que "toda a atividade de Demócrito consiste no esforço em se separar do mundo", "portanto, na recusa do mundo", e que pode agora refutar os estoicos na pessoa de Demócrito. Que a vida movimentada e as peregrinações de Demócrito pelo mundo contradigam flagrantemente essa opinião de São Max; que a verdadeira fonte que dá acesso à filosofia de Demócrito seja Aristóteles e não uma meia dúzia de anedotas contadas por Diógenes Laércio; que é tão falsa a afirmação de que Demócrito rejeitava o mundo quanto é verdade que ele foi, ao contrário, um pesquisador empírico da natureza e a primeira mente enciclopédica entre os Gregos; que a sua quase desconhecida ética limite-se a algumas glosas, que *se supõe* terem sido escritas quando ele se encontrava idoso e cansado de suas viagens; que sua ciência da natureza é chamada de filosofia apenas *per abusum*, pois segundo ele o átomo, diferentemente de Epicuro, não passa de uma hipótese física, um recurso necessário para a explicação de fatos, tal como ocorre, no âmbito da Química moderna, com as condições de combinações dos elementos (Dalton, entre outros) – nada disso tem importância quando se trata de *Jacques le bonhomme*. Demócrito tem de ser entendido sob a forma "única"; Demócrito fala de *euthymia*, logo fala da tranquilidade da alma, logo fala do recolhimento em si mesmo, logo fala da recusa do mundo. Demócrito é um estoico e só difere do faquir indiano que murmura "Brahm" (o certo seria "Om") na medida em que o comparativo difere do superlativo, isto é, "apenas segundo o *grau*".

Dos epicuristas, nosso amigo sabe tanto como dos estoicos, ou seja, sabe apenas aquele mínimo exigido de um colegial. Ele contrasta a *hedoné*[1] epicurista com a ataraxia dos estoicos e céticos, sem saber que esta ataraxia é igualmente encontrada em Epicuro e que, além disso, está situada acima da *hedoné*, o que põe por terra toda essa oposição. Ele nos conta que os epicuristas "*limitavam-se* a professar *uma atitude diante do mundo diversa*" da atitude dos estoicos; ele deveria nos mostrar um filósofo (não estoico) dos "tempos antigos e modernos" que não "*se limite*" a fazer isso. Por fim, São Max nos enriquece com uma nova máxima dos epicuristas: "O mundo deve ser enganado, pois ele é meu inimigo"; até aqui, só se sabia que os epicuristas diziam: É necessário *desiludir* o mundo, sobretudo libertá-lo do medo dos deuses, pois o mundo é meu *amigo*.

Para dar a nosso santo alguma indicação da base real [*realen*] sobre a qual repousa a filosofia de Epicuro, basta mencionar que é neste filósofo que se encontra, pela primeira vez, a noção de que o Estado repousa num contrato recíproco entre os homens, num *contrat social* (συνδηχη[2]).

As considerações de São Max sobre os céticos seguem nesta mesma linha, o que fica evidente quando afirma ser a filosofia dos céticos mais ra-

[1] prazer [2] contrato

dical do que a de Epicuro. Os céticos reduziam à *aparência* a relação teórica dos homens às coisas e, na prática, deixavam tudo como anteriormente, na medida em que se guiavam por essa aparência da mesma forma que outros se guiavam pela realidade; davam somente um outro nome à coisa. Já Epicuro, ao contrário, era o verdadeiro iluminista radical da antiguidade, aquele que atacou abertamente a religião antiga e que deu origem ao ateísmo dos romanos, tanto quanto esse ateísmo existiu. Por essa razão, Lucrécio também o elogia como o primeiro herói a derrubar os deuses e a espezinhar a religião; por essa razão, em meio a todos os Padres da Igreja, de Plutarco até Lutero, Epicuro teve sempre a reputação de ser o porco, o filósofo ateísta *par excellence*[1], motivo pelo qual Clemente de Alexandria diz que, quando Paulo brada contra a filosofia, ele tem em mente apenas a filosofia epicurista (*Stromatum*, *lib*. 1, [cap. XI], p. 295 da edição de Colônia, 1958[140]). Vemos, assim, como esse ateísta declarado se mostra "astucioso, pérfido" e "esperto" no seu modo de se relacionar com o mundo e em atacar diretamente a religião de seu tempo, enquanto os estoicos adaptavam a velha religião à maneira especulativa e os céticos lançavam mão do seu conceito de "aparência" como pretexto para que todo juízo emitido fosse acompanhado de uma *reservatio mentalis*[2].

Assim, de acordo com Stirner, os estoicos finalmente chegam ao "desprezo" do mundo (p. 30), o de Epicuro atinge "a mesma sabedoria prática dos estoicos" (p. 32) e os céticos vão até o ponto de "deixar o mundo ficar como está e não se preocupar com ele". Portanto, de acordo com Stirner, todos os três conduzem a uma atitude de indiferença em relação ao mundo, ao "desprezo pelo mundo" (p. 485). Muito antes dele, Hegel já expressara essa ideia da seguinte forma: o estoicismo, o ceticismo e o epicurismo "visavam a tornar o espírito indiferente a tudo o que a realidade tem a oferecer" (*Filosofia da história*, p. 327).

"É claro que os antigos tinham ideias", afirma São Max, resumindo sua crítica ao antigo mundo das ideias, "contudo eles não conheciam *a ideia*" (p. 30). Com relação a isso, "deve-se recordar o que fora dito acima sobre nossas ideias infantis" (ibid.). A história da filosofia antiga tem de se adequar ao modelo de Stirner. Para que os Gregos não saiam de seu papel de crianças, não se permite que Aristóteles tenha vivido e que nele se encontrem as noções de intelecto em si e para si (η νοησιζ η χαδ αυτην), de razão que se pensa a si mesma (Αυτον δε νοει ο νουζ) e de intelecto que pensa a si mesmo (η, νοησιζ τηζ νοησεωζ); em suma, sua *Metafísica* e o terceiro livro de sua *Psicologia*[141] não têm direito a ter existido.

Do mesmo modo como São Max recorda, aqui, "o que fora dito acima sobre Nossos anos de infância", ele poderia ter dito, mais atrás, quando tratou

[1] por excelência [2] reserva mental

de "Nossos anos de infância": veremos mais à frente o que *será dito* sobre os antigos e os negros e o que *não será dito* sobre Aristóteles.

Para apreciar o verdadeiro significado dos últimos filósofos antigos quando da dissolução da antiguidade, *Jacques le bonhomme* teria apenas que observar as condições reais de vida de seus adeptos sob o domínio mundial de Roma. Em autores como Luciano, entre outros, ele poderia encontrar uma descrição minuciosa de como o povo os olhava como bufões públicos, e como os capitalistas romanos, procônsules etc. os contratavam como bobos da corte encarregados de seu entretenimento, de forma que, depois de disputarem aos escravos alguns ossos e migalhas de pão espalhados sobre a mesa e de receberem um vinho azedo que lhes era reservado, eles se punham a divertir o grande senhor e seus convivas com frases engraçadas sobre ataraxia, afasia, *hedoné* etc[a].

Aliás, se nosso bravo homem pretendia reduzir a história da antiguidade à história da filosofia antiga, então é evidente que ele tinha de dissolver os estoicos, os epicuristas e os céticos nos neoplatônicos, cuja filosofia não é senão uma fantástica combinação das doutrinas estoica, epicurista e cética com o conteúdo da filosofia de Platão e Aristóteles. Em vez disso, ele dissolve estas doutrinas diretamente no cristianismo[b].

Não foi Stirner quem deixou a filosofia grega "atrás de si", mas foi a filosofia grega quem deixou "Stirner" atrás *dela* (cf. *Wig*[*and*], p. 186). Em vez de nos dizer *como* "a antiguidade" chega a um mundo das coisas e com isso "se extingue", o nosso ignorante mestre-escola fá-la desaparecer afortunadamente graças a uma referência a Timon, na qual é dito que a antiguidade "alcança os seus fins últimos" de um modo tanto mais natural quanto é verdade que, de acordo com São Max, os antigos "encontram-se colocados pela *natureza*" na "comunidade antiga", o que, "para concluirmos", "pode ser entendido" da forma a mais evidente porque essa comunidade, a família etc., designa os "assim chamados laços *naturais*" (p. 33). Pela natureza, o antigo "mundo das coisas" é criado; por Timon e Pilatos (p. 32), ele é destruído. Em vez de descrever o "mundo das coisas" que serve de base material ao cristianismo, ele faz que o "mundo das coisas" seja aniquilado no mundo do espírito, no cristianismo.

---

[a] [...] exatamente do mesmo modo como os aristocratas franceses, depois da revolução, tornaram-se os professores de dança de toda a Europa, e tal como os lordes ingleses, que encontrarão o seu justo lugar como os cavalariços e tratadores de cães do mundo civilizado. (S. M.)

[b] Stirner teria de nos mostrar, ao contrário, de que forma o helenismo continuou a existir por um longo tempo mesmo depois de sua dissolução – de que forma os romanos, paralelamente, chegaram ao domínio mundial e qual foi, em geral, seu papel no mundo; de que modo a civilização romana se desenvolveu e decaiu; finalmente, ele teria de mostrar como as civilizações grega e romana entraram em decadência, idealmente com o cristianismo, materialmente com as grandes invasões bárbaras. (S. M.)

Os filósofos alemães estão acostumados a contrapor a antiguidade, por eles considerada a época do realismo, ao cristianismo e aos tempos modernos, considerados a época do idealismo, ao passo que os economistas, historiadores e cientistas franceses e ingleses estão acostumados a conceber a antiguidade como o período do idealismo, em contraste com o materialismo e o empirismo dos tempos modernos. Do mesmo modo, pode-se conceber a antiguidade como idealista no sentido de que os antigos, na história, representam o "citoyen", o homem político idealista, enquanto os modernos, em última análise, tendem para o "bourgeois", para o realista *ami du commerce*[1] – ou então, de outro ponto de vista, a antiguidade pode ser considerada realista, na medida em que para os antigos a comunidade era "uma verdade", enquanto para os modernos ela não passa de uma "mentira" idealista. Todas essas abstratas contraposições e construções históricas têm muito pouca importância.

A "única coisa" que aprendemos de toda essa caracterização dos antigos é que, justamente pelo fato de Stirner "saber" apenas algumas poucas "coisas" sobre o mundo antigo, ele "pôde captá-las [*durchschauen*]" tanto melhor.

Stirner é, de fato, aquele mesmo "rapazote" objeto de uma profecia no Apocalipse de João 12,5: "Ele deverá pastorear todos os povos pagãos com um cajado de ferro". Vimos como ele castigou os pobres pagãos com o bordão de ferro de sua ignorância. Os modernos não terão tratamento melhor.

4. Os modernos

> "Pois se alguém está em Cristo, uma nova criatura é; passou o que era velho, tudo se fez novo." (II Cor[íntios] 5,17) (p. 33)

Segundo esse versículo da Bíblia, o mundo antigo é realmente "passado" ou, como São Max na verdade queria dizer, "já era[142]", e num único salto[143] somos transportados ao "mundo do espírito", este mundo novo, cristão, juvenil, mongólico. Veremos como num piscar de olhos este mundo também "já era".

> "Assim como foi dito acima: 'O mundo era uma verdade para os antigos', aqui também temos de dizer: 'O espírito era uma verdade para os modernos', mas não podemos nos esquecer, tanto nesta frase como naquela, deste importante complemento: 'uma verdade, cuja inverdade eles procuraram descobrir, até que um dia realmente a descobriram.'" (p. 33)

Se não queremos erigir nenhuma construção ao modo stirneriano, "aqui também temos de dizer": para os modernos, a verdade era um espírito, mais precisamente o espírito santo. *Jacques le bonhomme* continua a apreender os modernos não em sua conexão histórica com o "mundo das coisas" – que,

[1] amigo do comércio

apesar de seu "já era", segue entretanto a existir – mas em sua atitude teórica e, de fato, religiosa; para ele, a história da Idade Média e dos tempos modernos continua a existir, por sua vez, apenas como história da religião e da filosofia; ele acredita piamente em todas as ilusões dessas épocas e nas ilusões filosóficas sobre tais ilusões. Tendo conferido à história dos modernos a mesma direção por ele conferida à história dos antigos, São Max pode, então, facilmente "demonstrar" nela "um curso similar àquele seguido pela antiguidade" e passar da religião cristã à filosofia alemã moderna com a mesma rapidez com que passara da filosofia antiga à religião cristã. Na p. 37, ele caracteriza suas próprias ilusões históricas ao descobrir que "os antigos nada tinham a revelar a não ser a *sabedoria mundana*" e que "os modernos nunca foram e nunca irão além da *teologia*", lançando em seguida a pergunta solene: "O que os modernos procuravam descobrir?" Tanto os antigos quanto os modernos não fazem outra coisa na história senão "procurar descobrir algo", sendo que os antigos buscam conhecer o mundo das coisas, os modernos o mundo do espírito. Por fim, os antigos acabam por ficar "sem mundo", enquanto os modernos ficam "sem espírito"; os antigos queriam tornar-se idealistas, os modernos realistas (p. 485), mas ambos ocupavam-se exclusivamente com o divino (p. 488) – a "história até aqui" é apenas "a história do homem espiritual" (que fé!) (p. 442) – numa palavra, temos aqui, uma vez mais, a criança e o adolescente, o negro e o mongol, e tudo o mais que é dito com a terminologia das "transformações várias".

Com isso, assistimos a uma imitação fiel do procedimento especulativo, que faz das crianças os genitores dos pais e o anterior o resultado do posterior. Os cristãos precisam imediatamente "descobrir a inverdade por detrás de sua verdade", precisam se transformar logo em ateístas e críticos escondidos, como já fora sugerido a propósito dos antigos. Porém, não satisfeito com isso, São Max ainda nos dá um brilhante exemplo de seu "virtuosismo de pensamento" (especulativo) (p. 230):

> "Agora, *depois* que o liberalismo proclamou *o homem*, pode-*se* declarar que *foi realizada apenas* a *última consequência* do cristianismo, pois o cristianismo *desde sempre propôs-se como única tarefa* [...] realizar [*realisieren*] *o homem*."

Depois que a última consequência do cristianismo foi supostamente realizada, pode-"*Se*" declarar que – ela foi realizada. A partir do momento em que aqueles que surgiram posteriormente transformaram o que havia antes, "pode-*Se* declarar" que estes, surgidos anteriormente, "desde sempre", isto é, "*na verdade*", em essência, no céu, enquanto judeus camuflados, "propuseram-se como única tarefa" ser transformados pelos posteriores. *O* cristianismo, para *Jacques le bonhomme*, é um sujeito que põe a si mesmo, o espírito absoluto que, "desde sempre", põe o seu fim como o seu começo (cf. *Enciclo*[*pédia*] de Hegel etc.).

> "Daí se segue" (sobretudo porque se pode atribuir ao cristianismo essa tarefa imaginária) "o engano" (é evidente que, antes de Feuerbach, não se podia saber qual a tarefa que o cristianismo "desde sempre se propusera") "de que o cristianismo atribui um valor infinito ao Eu, como aparece, por exemplo, na teoria da imortalidade da alma e na obra pastoral. Não, ele atribui esse valor unicamente *ao homem*, somente *o homem* é imortal, e é somente por Eu ser um *homem* que sou também imortal."

Se, então, de todo o esquema de Stirner e de sua forma de colocar os problemas, resulta claramente que o cristianismo não podia conferir a imortalidade senão "ao Homem" de Feuerbach, agora ficamos sabendo, além disso, que isso é assim porque o cristianismo também não atribui essa imortalidade – aos *animais*.

Façamos um esquema *à la* São Max.

"*Agora, depois que*" a grande propriedade fundiária moderna, que resultou da parcelarização, praticamente "*proclamou*" o morgadio, "*pode-se declarar que foi realizada apenas a última consequência*" da parcelarização da propriedade fundiária", "*e que*" "*na verdade*" a parcelarização "*desde sempre propôs-se como única tarefa realizar* [*realisieren*]" o morgadio, o verdadeiro morgadio. "*Daí se segue o engano de que*" a parcelarização "*atribui um valor infinito*" aos direitos iguais de todos os membros da família, "*como* aparece, *por exemplo*", no direito de sucessão do *Code Napoléon*. "*Não, ele atribui esse valor unicamente*" ao filho mais velho; "*somente*" o filho mais velho, o futuro senhor do morgadio, poderá tornar-se um grande proprietário de terras, "*e é somente por Eu*" ser o filho mais velho "*que Eu me torno também*" proprietário de terras.

Com esse procedimento, é infinitamente fácil dar à história orientações "únicas", bastando apenas descrever o seu último resultado como "a tarefa" que "ela, na verdade, desde sempre se propôs". As épocas anteriores apresentam-se, desse modo, sob uma forma bizarra e sem precedentes. Isso impressiona e não requer muitos custos de produção. É o que ocorre, por exemplo, quando se diz que a verdadeira "tarefa" que o sistema da propriedade fundiária "desde sempre se propôs" foi substituir os homens por carneiros, uma consequência que, recentemente, se tornou manifesta na Escócia etc.; ou, ainda, que a proclamação da dinastia dos Capetos, "na verdade, desde sempre propôs-se" conduzir Luís XVI à guilhotina e o sr. Guizot ao Ministério. O que importa é proferir essas palavras num tom solene, sagrado, sacerdotal, respirar fundo e então exclamar: "Agora, finalmente, pode-*Se* declarar".

O que São Max diz sobre os modernos, na seção acima (p. 33-7), é somente o prólogo da história do espírito que reservamos para mais adiante. Aqui, também, vemos como ele "não consegue se livrar tão cedo" dos fatos empíricos e faz desfilar à nossa frente as mesmas categorias utilizadas para os antigos: *intelecto*, *coração* etc. – apenas dando-lhes nomes diferentes. Os sofistas tornam-se sofistas escolásticos, "os humanistas, o maquiavelismo (a arte da impressão, o Novo Mundo" etc., cf. Hegel, *História da filosofia*, III, p. 128) que representa o intelecto; Sócrates é transformado em Lutero, que

proclama o Reino do Coração (Hegel, ibidem, p. 227), e do período posterior à Reforma aprendemos que era dominado pela "sentimentalidade vazia" (que, na seção dedicada aos antigos, era chamada de "pureza de sentimento", cf. Hegel, ibidem, p. 241). Tudo isso na p. 34. Desse modo, São Max "prova" que "o cristianismo segue um curso semelhante àquele da antiguidade". Depois de Lutero, ele não se dá mais ao trabalho de conferir nomes às suas categorias; com suas botas de sete léguas, apressa-se a alcançar a filosofia alemã moderna – quatro aposições ("até não restar mais nada além da sentimentalidade vazia, de todo o amor universal do homem, do amor *ao* homem, da consciência da liberdade, da 'autoconsciência'", p. 34; Hegel, ibidem, p. 228-9), quatro palavras bastam para preencher o abismo que separa Lutero de Hegel, e "somente então o cristianismo está consumado". Todo esse argumento é construído numa sentença magistral, com a ajuda de expedientes tais como "enfim", "e desde então", "desde que *se*", "também", "dia após dia", "até que, finalmente" etc., sentença esta que o leitor pode verificar por si mesmo na mencionada página 34, já tornada clássica.

Por fim, São Max nos dá ainda algumas provas de sua fé, mostrando-se tão pouco envergonhado do Evangelho a ponto de afirmar: "e somos, na realidade, apenas espírito" – e, para tanto, sustenta que "o espírito", no fim do mundo antigo, realmente "livrou-se do mundo" "após longos esforços". Imediatamente depois, ele nos revela, uma vez mais, o mistério de sua construção, ao declarar que o espírito cristão "ocupa-se, *tal qual um adolescente*, com planos para a correção ou a salvação do mundo". Tudo isso na p. 36.

> "E levou-me em espírito a um deserto, e vi uma mulher assentada sobre uma besta de cor escarlate, que estava repleta de nomes de blasfêmia... E em sua fronte estava escrito o nome: Mistério, a grande Babilônia... E vi a mulher embriagada do sangue dos santos" etc. (Apoc[alipse] de Jo[ão] 17, v. 3, 5, 6)

O profeta apocalíptico não profetizou corretamente desta feita. Agora, depois de Stirner ter proclamado o *homem*, pode-*Se* declarar que ele deveria ter profetizado assim: E levou-me ao deserto do espírito, e eu vi um homem assentado sobre uma besta de cor escarlate, que estava repleta da blasfêmia dos nomes... E em sua fronte estava escrito o nome: Mistério, o Único... E vi o homem embriagado do sangue dos santos etc.

E assim chegamos ao deserto do espírito.

A) O Espírito (História pura dos espíritos)

A primeira coisa que aprendemos sobre o "espírito" é que não é o espírito, mas sim o "*reino* dos espíritos" que é "imensamente grande". São Max não tem nada a dizer imediatamente sobre o espírito, exceto que existe um "reino dos espíritos imensamente grande", da mesma forma como a respeito da Idade Média ele sabe apenas que foi "uma longa era". Tendo pressuposto

este "reino dos espíritos" como algo existente, ele passa em seguida à comprovação de sua existência, e para isso apoia-se em dez teses.

1. O espírito não é um espírito livre até o momento em que não se ocupa *exclusivamente consigo mesmo*, até o momento em que não "tem como interesse exclusivo" o *seu mundo*, o "mundo espiritual" (primeiramente apenas consigo mesmo, depois com o seu mundo);
2. "Ele só é um espírito *livre num* mundo que lhe é próprio";
3. "Apenas *por meio de* um mundo espiritual o espírito é espírito real";
4. "Enquanto o espírito não tiver criado o seu mundo dos espíritos, ele não é um espírito";
5. "Suas criações o tornam espírito";
6. "Suas criações são o seu mundo";
7. "O espírito é o criador de um mundo espiritual";
8. "O espírito só é quando cria o espiritual";
9. "Ele só é real em conjunto com o espiritual, que é sua criação";
10. "*Mas* as obras ou crias [*Kinder*] do espírito não são senão – espíritos" (p. 38-9).

Na tese 1, o "mundo espiritual", em vez de ser demonstrado, é novamente pressuposto como existente, e esta tese 1 nos é rezada, uma vez mais, nas teses 2-9, que apresentam oito novas transformações. Ao fim da tese 9, encontramo-nos exatamente onde estávamos ao fim da tese 1, até que, na tese 10, um "*Mas*" introduz-nos subitamente "*os espíritos*", sobre os quais nada havia sido dito até então.

> "*Dado que* o espírito só é na medida em que cria o espiritual, *procuremos* então suas primeiras criações." (p. 41)

Mas de acordo com as teses 3, 4, 5, 8 e 9 o espírito é a sua própria criação. Isso é, agora, expresso de tal forma que o espírito, isto é, a primeira criação do espírito,

> "deve surgir do nada" [...] "deve primeiramente criar a si mesmo" [...] "sua primeira criação é ele mesmo, o espírito" (ibidem). "Uma vez realizada essa primeira criação, segue-se, a partir daí, uma reprodução de criações, *assim como, de acordo com o mito*, apenas os primeiros homens tiveram de ser criados, tendo as gerações seguintes se reproduzido por si mesmas." (ibidem).
>
> "Por muito místico que isso possa soar, trata-se de um fato que experienciamos diariamente. És um ser pensante antes de pensar? Na medida em que Tu crias os *primeiros pensamentos*, Tu, o *pensante*, crias a *Ti mesmo*, pois Tu não pensas antes de pensares um pensamento" – quer dizer – "antes de *teres* esse pensamento. Não é unicamente o Teu canto que faz de Ti um cantor e as Tuas palavras que fazem de Ti um homem falante? Do mesmo modo, é apenas a criação do espiritual que faz de Ti espírito."

Nosso santo escamoteador supõe que o espírito, ao produzir o espiritual, o faz para chegar à conclusão de que ele produz a si mesmo *como espírito*

e, por outro lado, ele o supõe *como espírito* para poder conduzi-lo às suas criações espirituais (que, "de acordo com o mito, reproduzem-se por si mesmas" e se tornam espíritos). Até aqui, tem-se a velha conhecida fraseologia ortodoxo-hegeliana. A exposição verdadeiramente "única" daquilo que São Max quer dizer só começa com o exemplo que ele nos apresenta. Com efeito, se *Jacques le bonhomme* não pode ir além disso, se nem mesmo o "Se" ou o "Isto" são capazes de fazer flutuar este barco encalhado, "Stirner" pede socorro ao seu terceiro servo, o "Tu", aquele que nunca o deixa na lama e com o qual ele pode contar nos casos de extrema necessidade. Este "Tu" é um indivíduo que já havíamos encontrado anteriormente, um servo piedoso e crédulo[144] que testemunhamos a enfrentar chuvas e trovoadas, um trabalhador nas vinhas de seu senhor, um homem que não se deixa amedrontar por nada – ele é, numa palavra: *Szeliga*[a]. Quando "Stirner" encontra as maiores dificuldades em sua exposição, ele grita: Szeliga, socorro! e o fiel Eckart[145] Szeliga imediatamente encaixa os ombros sob as rodas e ergue o carro para fora do atoleiro. Teremos ainda muito que dizer sobre a relação entre São Max e Szeliga.

Trata-se do espírito que cria *a si mesmo* a partir do *nada*, portanto, trata-se do *nada* que, *do nada*, faz de si mesmo espírito. É assim que São Max deriva de Szeliga a criação do espírito de Szeliga. E a quem, senão a Szeliga, poderia Stirner ordenar que tomasse o lugar do nada, da maneira acima indicada? A quem, senão a Szeliga, já imensamente satisfeito por lhe terem permitido desempenhar um papel ativo, poder-se-ia impor uma tal escamoteação? O que São Max deveria provar é não que um determinado "Tu", isto é, o Szeliga, torna-se pensante, falante, cantante, quando começa a pensar, falar e cantar, mas sim deveria provar que: o pensador cria *a si mesmo a partir do nada* desde o momento em que começa a pensar; *o* cantor cria *a si mesmo a partir do nada* desde o momento em que começa a cantar etc. – aliás, poderíamos até mesmo dizer que não são o pensador e o cantor, mas sim *o* pensamento e o *canto*, enquanto sujeitos, que criam *a si mesmos a partir do nada*, desde o momento em que começam a pensar e a cantar. Em vez disso, diz-se que "Stirner coloca somente a mera e simples reflexão" e a afirmação "extremamente popular" (cf. *Wigand*, p. 156) de que Szeliga desenvolve uma de suas qualidades desde o momento em que a desenvolve. Não há, decerto, nada "a admirar" no fato de que São Max não chega sequer a "colocar" "simples reflexões como essas", mas sim as expressa de modo falso a fim de poder provar uma sentença muito mais falsa com a ajuda da lógica mais falsa do mundo.

Longe de ser verdade que "a partir do nada" eu faço a mim mesmo, por exemplo, como "falante", diríamos que o nada que aqui serve de base é um

[a] Cf. *A sagrada família ou crítica da Crítica crítica*, onde já foram celebrados os primeiros feitos heroicos deste homem de Deus. [*A sagrada família*. São Paulo, Boitempo, 2003, p. 69-83.] (N. A.)

algo bastante diversificado, o indivíduo real, seus órgãos da fala, um estágio determinado do desenvolvimento físico, a língua e os dialetos existentes, ouvidos capazes de ouvir e um meio ambiente humano que produz sons audíveis etc. etc. Portanto, na formação de uma qualidade, algo é criado de algo por meio de algo, e nunca tal como na lógica hegeliana, em que algo é criado do nada por meio de nada e para nada[146].

Agora que São Max tem em suas mãos o seu fiel Szeliga, a viagem prossegue de vento em popa. Veremos como, por meio de seu "Tu", ele volta a transformar o espírito em adolescente, do mesmo modo como anteriormente transformara o adolescente em espírito; aqui reencontraremos, quase que textualmente, toda a história do adolescente, apenas camuflada com algumas alterações – do mesmo modo que o "imensamente grande reino dos espíritos" da p. 37 não era senão o "reino do espírito" que o espírito do adolescente tinha "a intenção" (p. 17) de fundar e desenvolver.

> "*Assim como* Tu Te distingues do homem pensante, cantante, falante, *assim também* não é menos verdade que Te distingues do espírito e tens a clara sensação de que és também alguma coisa diferente do espírito. Entretanto, *assim como* pode *facilmente* ocorrer que, no entusiasmo do pensar, faltem ao Eu pensante a audição e a visão, *assim também* tomou conta de Ti o entusiasmo do espírito, *e agora* Tu anseias com todas as forças por Te tornares plenamente espírito e por Te absorveres no espírito. O espírito é Teu ideal, o inatingido, o que está além: espírito significa Teu – Deus, 'Deus é espírito'"[147] [...] Sentes ciúme de Ti mesmo, Tu que não consegues Te ver livre de um resíduo do não espiritual. Em vez de dizer: Eu sou mais do que espírito, *dizes* pesarosamente: Eu sou menos do que espírito, e espírito que só posso conceber, espírito puro, ou o espírito que não é nada senão espírito, mas Eu não sou esse espírito, *e porque Eu não o sou, significa que outro o é*, que ele existe como um outro, a quem chamo de 'Deus'."

Depois de termos nos ocupado, previamente e por um longo tempo, com o truque de criar algo a partir do nada, agora chegamos, repentinamente e muito "naturalmente", a um indivíduo que é também algo diferente de um espírito, portanto é algo, e quer se tornar espírito e, mais ainda, espírito puro, ou seja, nada. Com esse problema muito mais fácil (extrair o nada a partir de algo), temos novamente, desde já, a história inteira do adolescente, a quem "é necessário procurar o espírito perfeito", e precisamos, agora, apenas repetir as velhas fraseologias das páginas 17-8 para que toda dificuldade seja superada. Particularmente quando se tem um criado tão obediente e crédulo quanto Szeliga, a quem "Stirner" pode impor a ideia de que *assim como* a ele, Stirner, "pode *facilmente*" (!) "ocorrer que, no entusiasmo do pensar, faltem" "a audição e a visão", *assim também* ele, Szeliga, foi tomado pelo "entusiasmo do espírito", e ele, Szeliga, "anseia agora com todas as forças por se *tornar* espírito", em vez de adquirir espírito, quer dizer, ele agora tem de desempenhar o papel do adolescente da p. 18. Szeliga crê nisso e obedece com temor e tremor; ele obedece quando São Max troveja: O espírito é Teu ideal –

Teu Deus. Tu me fazes isto, Tu me fazes aquilo, agora "Tu sentes ciúme", agora "Tu dizes", agora "Tu *podes* conceber" etc. Quando "Stirner" impõe a ele a ideia de que "o espírito puro é um outro, pois ele" (Szeliga) "*não* o é", então é verdade que apenas Szeliga está em condições de nele acreditar e de entoar repetidamente todo esse absurdo palavra por palavra. Aliás, o método de que *Jacques le bonhomme* se serve para sistematizar esse absurdo já foi minuciosamente analisado quando tratamos do adolescente. Porque Tu tens a clara sensação de que és também algo diferente de um matemático, anseias então por Te tornares plenamente um matemático, por Te absorveres na matemática, o matemático é Teu ideal, o matemático significa Teu – Deus... Tu dizes pesarosamente: Eu sou menos do que matemático, e posso apenas conceber *o* matemático, e porque Eu não o sou, significa que outro o é, que ele existe como um outro, a quem chamo de "Deus". Alguém no lugar de Szeliga diria: Arago.

"Agora, finalmente, depois que" provamos ser a proposição de Stirner uma repetição do "adolescente", "pode-se declarar" que ele, "na verdade, desde sempre não se propôs senão a tarefa" de identificar o espírito do ascetismo cristão com o espírito em geral, bem como identificar a frívola realeza do espírito, por exemplo, do século XVIII com a ausência de espírito própria do mundo cristão.

Portanto, a necessidade de que o espírito se encontre no além, isto é, de que ele seja Deus, não se explica, como Stirner o afirma, "porque Eu e espírito são dois nomes diferentes para coisas diferentes, porque Eu não sou espírito e o espírito não sou Eu" (p. 42), mas se explica por aquele "entusiasmo do espírito" que é atribuído a Szeliga sem nenhum fundamento e que faz dele um cético, isto é, faz dele alguém que quer tornar-se Deus (espírito puro) e, por não ser capaz disso, coloca Deus para fora de si mesmo. A questão, porém, é que o espírito devia primeiramente criar *a si mesmo* a partir do nada para, então, criar *espíritos* a partir de si mesmo. Em vez disso, Szeliga agora produz Deus (o único espírito que aparece aqui) – não porque ele, Szeliga, seja *o* espírito, mas porque ele, Szeliga, é o espírito imperfeito, o espírito não espiritual e, portanto, ao mesmo tempo, o não espírito. Mas São Max não diz uma palavra sequer sobre como surge a representação cristã do espírito como Deus; apesar de que, agora, isso não representa mais nenhuma proeza tão grande assim; ele pressupõe a sua existência a fim de explicá-la.

A história da criação do espírito, "na verdade, desde sempre não se propôs senão a tarefa" de colocar o estômago de Stirner entre as estrelas.

"Precisamente porque não somos *o espírito* que habita em nós, por essa mesma razão tínhamos de	"Precisamente porque não somos *o estômago* que habita em nós, por essa mesma razão tínhamos de

colocá-lo para fora de nós mesmos; ele não era nós, e por isso não podíamos concebê-lo como existente a não ser fora de nós mesmos, para além de nós, no *além*." (p. 43)

A questão era que o espírito devia primeiramente criar *a si mesmo* para, então, criar algo diferente de si mesmo a partir de si mesmo; a questão era: o que é este algo diferente? Essa pergunta, em vez de ser respondida, era distorcida, após as "várias transformações" acima mencionadas, nas seguintes novas questões:

"O espírito é *algo diferente* do Eu. Mas o que é este algo diferente?" (p. 45)

Agora, portanto, pergunta-se: O que é o espírito que não seja o Eu? ao passo que a pergunta original era: o que é o espírito, graças à sua criação a partir do nada, que não seja ele mesmo? Com isso, São Max salta à próxima "transformação".

B) Os possessos (História impura dos espíritos)

Sem se dar conta disso, São Max limitou-se, até aqui, a nos instruir na arte de ver espíritos, tomando o mundo antigo e o mundo moderno somente como o "corpo aparente de um espírito", como uma aparição fantasmagórica na qual ele só vislumbra lutas entre espíritos. Agora, ele nos fornece, conscientemente e *ex professo*[1], um manual de instruções para se ver fantasmas.

Manual de instruções para ver espíritos. Primeiramente, deve-se ser transformado no mais tolo dos pobres-diabos, isto é, deve-se imaginar a si mesmo como Szeliga, e então dizer a si mesmo, assim como São Max diz a este Szeliga: "Olha para o mundo ao Teu redor e diz para Ti mesmo se um espírito não Te observa de todos os lugares!". Basta que alguém chegue a imaginar isso, e então os espíritos "facilmente" surgirão por si mesmos; na "flor", vê-se apenas o "criador", nas montanhas, "um espírito de elevação", na água, "um espírito da saudade" ou a saudade do espírito, e ouvem-se "milhões de espíritos a falar por meio dos homens". Se alguém atingiu esse estágio, este alguém pode exclamar, juntamente com Stirner: "*Sim*, os fantasmas assombram pelo mundo inteiro", com o que "não é difícil avançar até o ponto" (p. 93) em que se faz a seguinte exclamação: "Apenas *no* mundo? Não, o próprio mundo é, ele mesmo, um fantasma" (deves dizer Sim, Sim, Não, Não; qualquer outra coisa será indesejável[148], isto é, uma transição lógica), "é o errante corpo aparente de um espírito, uma assombração". Em seguida, "olha" firmemente para "perto de ti ou à distância e verás que te encontras circundado por um mundo fantasmagórico [...] Tu vês espíritos". Se és uma pessoa comum, podes Te considerar satisfeito com isso; mas, se pretendes Te comparar com Szeliga, então podes olhar também para dentro de Ti mesmo e "não Te surpreendas" se, nestas circunstâncias e das alturas da szeligaidade [*Szeligaität*], descobrires que também "o Teu espírito é um fantasma que assombra o Teu corpo", que Tu mesmo és um fantasma que

[1] como profundo conhecedor do assunto, magistralmente

"espera pela salvação, ou seja, és um espírito". Com isso, chegaste tão longe a ponto de poderes ver "espíritos" e "fantasmas" em "todos" os homens, e assim a arte de ver espíritos "atinge seu objetivo último" (p. 46-7).

A base desse manual, apenas expressa de uma forma mais correta, encontra-se em Hegel, entre outras obras, na *História da filosofia*, III, p. 124-5.

São Max acredita tanto em seu próprio manual que ele mesmo acaba por se converter em Szeliga e afirma:

> "Desde que o Verbo se fez carne[149], o mundo *está* espiritualizado, enfeitiçado, uma assombração." (p. 47)

"Stirner" "vê espíritos".

São Max pretende nos dar uma fenomenologia do espírito cristão e, de acordo com seu costume, agarra-se a um único aspecto apenas. Para os cristãos, o mundo é não apenas *espiritualizado*, mas também é *des*espiritualizado, tal como Hegel, por exemplo, admite bastante corretamente na passagem mencionada, colocando os dois aspectos em relação um com o outro, o que São Max também deveria ter feito se quisesse proceder historicamente. Como contrapostos à desespiritualização do mundo na consciência cristã, os antigos, "que viam deuses por toda parte", podem com igual razão ser concebidos como os espiritualizadores do mundo – uma concepção que nosso santo dialético rejeita com a fleumática advertência: "Os deuses, meu caro homem moderno, não são espíritos" (p. 47). O devoto Max reconhece apenas o espírito *santo* como espírito.

Mas, mesmo que ele nos tivesse dado essa fenomenologia (que, depois de Hegel, aliás, é supérflua), ele ainda não nos teria dado nada. A perspectiva a partir da qual as pessoas se contentam com tais histórias de espíritos é, ela mesma, uma perspectiva religiosa, porque as pessoas situadas nessa perspectiva se tranquilizam com a religião, consideram-na como *causa sui*[1] (pois "a autoconsciência" e "o homem" são ainda religiosos), em vez de esclarecê-las a partir das condições empíricas e indicar como determinadas condições industriais e de intercâmbio estão necessariamente ligadas a uma determinada forma de sociedade, portanto a uma determinada forma de Estado e, por conseguinte, a uma determinada forma de consciência religiosa. Se Stirner tivesse olhado para a história real da Idade Média, ele poderia ter encontrado a razão pela qual a representação cristã do mundo na Idade Média assumiu precisamente aquela forma, e como pôde acontecer que ela tenha passado a uma forma diferente; ele poderia ter descoberto que "*o cristianismo*" *não tem absolutamente história alguma* e que todas as diferentes formas nas quais foi concebido em diferentes épocas não eram "autodeterminações" e "desenvolvimentos ulteriores" "*do* espírito religioso", mas sim efeitos de causas inteiramente empíricas, livres de qualquer influência do espírito religioso.

[1] causa de si mesma

Como Stirner "não vai sem dificuldades" (p. 45), pode-se, antes de seguirmos em frente com as visões de espíritos, dizer desde já que as várias "transformações" dos homens de Stirner e do mundo desses homens consistem tão somente na transformação da história inteira do mundo no corpo da filosofia hegeliana; na sua transformação em fantasmas, que apenas na aparência são um "ser-outro" das ideias do professor berlinense. Na *Fenomenologia*, a bíblia hegeliana, "o Livro", os indivíduos são primeiramente transformados em "consciência" [e o] mundo em "objeto", por meio do que a variedade da vida e da história é reduzida a uma diferença da relação "da consciência" com "o objeto". Essa atitude diferente é reduzida, por sua vez, a três relações cardinais: 1. relação da consciência com o objeto como relação com a verdade, ou relação com a verdade considerada como mero objeto (por exemplo, consciência sensível, religião natural, filosofia jônica[150], catolicismo, Estado autoritário etc.); 2. relação da consciência, considerada como *a verdade*, com o objeto (razão, religião espiritual, Sócrates, protestantismo, Revolução Francesa); 3. a verdadeira relação da consciência com a verdade considerada como objeto ou sua relação com o objeto considerado como verdade (pensamento lógico, filosofia especulativa, o espírito como existente para o espírito). Também em Hegel a primeira relação é definida como Deus-pai, a segunda como Cristo, a terceira como Espírito Santo etc. Stirner já havia se servido dessas transformações quando tratava da criança e do adolescente, dos antigos e dos modernos, repetindo-as mais tarde ao tratar do catolicismo e do protestantismo, dos negros e dos mongóis etc., até que, agora, aceita confiadamente essa série de camuflagens de um pensamento como o mundo contra o qual ele, como "indivíduo corpóreo", tem de valorizar-se e afirmar-se.

Segundo manual de instruções para ver espíritos. Como transformar o mundo no fantasma da verdade e a si mesmo em algo tornado sagrado ou fantasmagórico. Uma conversa entre São Max e Szeliga, seu servo (p. 47-8).

> *São Max*: "Tu tens espírito, pois tens pensamentos. Quais são Teus pensamentos?"
> *Szeliga*: "Seres espirituais."
> *São Max*: "Portanto, nenhuma coisa?"
> *Szeliga*: "Não, mas o espírito das coisas, o elemento fundamental de todas as coisas, seu mais profundo interior, sua – ideia."
> *São Max*: "Quer dizer então que o que Tu pensas não é meramente Teu pensamento?"
> *Szeliga*: "Pelo contrário, é o que há de mais real e genuinamente verdadeiro no mundo: é a verdade ela mesma; quando eu só penso verdadeiramente, então eu penso *a* verdade. É claro que posso me enganar acerca da verdade e *falhar em percebê-la*, mas quando a *percebo* verdadeiramente então o objeto de minha percepção é a verdade."
> *São Max*: "Quer dizer que Tu aspiras o tempo todo a captar a verdade?"
> *Szeliga*: "A verdade é sagrada para mim... Eu não posso abolir *a verdade*; eu

> acredito na verdade e, por isso, investigo em busca de seu interior; nada pode ultrapassá-la, ela é eterna. A verdade é sagrada, eterna; ela é o sagrado, o eterno."
> *São Max* (zangado): "Mas Tu, ao Te deixares preencher por este sagrado, tornas-Te Tu mesmo sagrado."

Assim, quando Szeliga percebe verdadeiramente um objeto, o objeto deixa de ser um objeto e se torna "a verdade". Eis a primeira manufatura de fantasmas em larga escala. – Não se trata mais, agora, da percepção de objetos, mas da percepção da verdade; primeiro, ele percebe os objetos verdadeiramente, definindo-os como a verdade da percepção, e transforma esta última na percepção da verdade. Mas, depois de Szeliga ter permitido que a verdade fosse imposta a ele como um fantasma pelo santo ameaçador, eis que agora o seu severo senhor o pressiona com a seguinte questão de consciência: anseia ele "todo o tempo" pela verdade? Ao que o desconcertado Szeliga responde, um tanto prematuramente: a verdade é sagrada para mim. Mas ele nota imediatamente o seu erro e tenta corrigi-lo, envergonhado, transformando os objetos não mais na verdade, mas em verdades, e abstraindo "a verdade" como a verdade dessas verdades, "a verdade" que ele não pode mais abolir depois de tê-la *distinguido* das verdades passíveis de ser abolidas. Com isso, ela se torna "eterna". Mas, não satisfeito em conferir a ela predicados como "sagrada, eterna", ele a transforma n'*o* sagrado, n'*o* eterno como sujeitos. Agora, evidentemente, São Max pode explicar-lhe que, tendo sido "preenchido" com o sagrado, "ele mesmo se torna sagrado" e "não deveria ficar surpreso" se não "encontra nada além de uma assombração" em si mesmo. Então, nosso santo inicia um sermão: "Além disso, o Sagrado não é para os Teus sentidos", e acrescenta, de modo bastante consequente, servindo-se de um "*e*": "nunca descobrirás, como ser sensível que és, os seus traços"; sobretudo depois que os objetos sensíveis "se foram" e que "a Verdade", "a Verdade Sagrada", "o Sagrado", ocupou o seu lugar. "Mas" – obviamente! – "para a Tua fé, ou mais precisamente para o Teu espírito" (para a Tua falta de espírito), "pois é ele mesmo *algo* espiritual" (*per appositionem*[1]), "*um espírito*" (novamente *per appos*.) "é *espírito para o espírito*". Tal é a arte de, mediante uma série aritmética de *aposições*, transformar o mundo profano, os "objetos, em "espírito para o espírito". Aqui, podemos apenas admirar esse método dialético de aposições – mais tarde teremos ocasião de explorá-lo e apresentá-lo em todo o seu clássico esplendor.

O método de aposições pode também ser invertido – aqui, por exemplo, depois de termos produzido "o Sagrado", este não recebe novas aposições, mas é transformado na aposição de uma nova definição: é a combinação entre progressão e equação. Assim, como resultado de um processo dialético qualquer, "resta a ideia de um outro" a quem "devo servir mais do

[1] por aposição, justaposição

que a mim" (*per appos*.), "que para mim deveria ser mais importante do que tudo" (*per appos*.), "enfim, um algo *no qual eu deveria buscar minha verdadeira salvação*" (e finalmente, *per appos*., o retorno às séries iniciais) e que se torna "algo 'sagrado'" (p. 48). Temos, aqui, duas progressões que são igualadas uma à outra e podem, assim, nos proporcionar uma grande variedade de equações. Voltaremos a isso mais tarde. Por esse método, também o sagrado, que até aqui conhecemos como uma designação puramente teórica para relações puramente teóricas, recebe um novo sentido prático, como "algo no qual eu deveria buscar minha verdadeira salvação", o que torna possível fazer do sagrado o oposto do egoísta. Aliás, nem precisamos lembrar que todo esse diálogo, acompanhado de seu sermão, não é mais do que uma repetição da história do adolescente com a qual antes já nos deparamos por três ou quatro vezes.

Aqui, tendo chegado ao "egoísta", cortamos o "fio condutor" de Stirner, porque temos de, primeiramente, apresentar o seu argumento em toda a sua pureza, livre de quaisquer "intermezzos" embaraçadores, e, em segundo lugar, porque *intermezzi* como esses (por analogia a "*de* Lazaroni" – *Wig*[*and*], p. 159, a palavra correta é Lazzarone – Sancho deveria dizer: dos intermezzi) ocorrerão de qualquer modo em outras partes do Livro, pois Stirner, longe de obedecer à sua própria exigência de "sempre se concentrar em si mesmo", não cessa de, ao contrário, exibir-se repetidamente de uma forma sempre nova. Façamos apenas a justa menção ao fato de que a pergunta lançada na p. 45: O que é este algo distinto do Eu e que é espírito?, agora é respondida da seguinte forma: este ser é o Sagrado, isto é, aquilo que é estranho ao Eu e que – graças a algumas aposições não declaradas, aposições "em si" –, a partir disso, é de pronto considerado como espírito. O Espírito, o Sagrado, o Estranho são representações idênticas, representações às quais ele declara guerra, da mesma forma como o fez quase textualmente no início, ao tratar do adolescente e do homem. Não nos movemos, portanto, um passo sequer à frente de onde estávamos na p. 20.

a) A assombração

São Max começa, agora, a lidar de forma séria com os "espíritos", que são "crias do espírito" (p. 39), com a natureza fantasmagórica de tudo (p. 47). Pelo menos é o que ele imagina. Mas, na verdade, ele apenas confere um novo nome para a sua antiga concepção da história, segundo a qual os homens foram desde sempre os representantes de conceitos universais. Estes conceitos universais aparecem, aqui, primeiramente na forma negroide, como espíritos objetivos, que têm para os homens caráter objetivo e, neste nível, são chamados de fantasmas ou – *assombrações*. O principal fantasma é, por certo, o próprio "homem", pois os homens, de acordo com o que foi dito acima, existem uns para os outros apenas como representantes de um universal, de uma essência, de um conceito, do Sagrado, do Estranho, do Espírito, enfim,

só como homens fantasmagóricos, como fantasmas, e porque, de acordo com a *Fenomenologia* de Hegel (p. 255, entre outras), o espírito, tão logo tem para o homem a "forma da coisidade [*Dingheit*]", é um outro homem (ver, mais adiante, sobre "*o* homem").

Portanto, vemos aqui o céu a abrir-se e os diferentes fantasmas a desfilar à nossa frente, um após o outro. *Jacques le bonhomme* esquece apenas de que já fizera os tempos antigos e modernos desfilar diante de nós como enormes fantasmas, em comparação com os quais todas as inocentes ideias de Deus etc. são verdadeiras ninharias.

Fantasma nº 1: *o ser supremo*, Deus (p. 53). Como era de se esperar pelo que vimos até aqui, *Jacques le bonhomme*, cuja fé remove todas as montanhas da história mundial, crê que "os homens se colocaram durante séculos a *missão*", "extenuaram-se com a terrível impossibilidade, a interminável tarefa das Danaides[151]" de – "provar a existência de Deus". Sobre essa inacreditável crença, não precisamos gastar mais nenhuma palavra.

Fantasma nº 2: *essência*. O que nosso bom homem diz sobre a essência limita-se, com exceção daquilo que foi copiado de Hegel, a "palavras pomposas e pensamentos mesquinhos" (p. 53). "O avanço da" essência "até" a essência do mundo "não é difícil", e essa essência do mundo é, naturalmente,

Fantasma nº 3: *a vaidade do mundo*. Sobre isso não há nada a dizer, exceto que disso "facilmente" surgem

Fantasma nº 4: *os seres bons e os seres maus*. Sobre isso haveria muito o que dizer, mas nada é dito, e passa-se imediatamente adiante:

Fantasma nº 5: *a essência e seu reino*. Não devemos nos surpreender com o fato de aqui encontrarmos, pela segunda vez, a essência em nosso nobre autor, que conhece muito bem sua própria "falta de jeito" (*Wigand*, p. 166) e, para não deixar que pairem dúvidas sobre isso, põe-se a repetir tudo várias vezes. A essência é, aqui, primeiramente definida como a proprietária de um "reino" e, então, dela é dito que ela é "a essência" (p. 54), a partir do que ela se transforma rapidamente em

Fantasma nº 6: "*as essências*". Perceber e reconhecer as essências, e somente elas: isso é religião. "Seu Reino" (das essências) "é – um reino de essências" (p. 54). Aqui aparece, repentinamente e sem nenhuma razão aparente,

Fantasma nº 7: *o Deus-homem*, Cristo. Dele Stirner é capaz de dizer que era "*corpóreo*". Se São Max não acredita em Cristo, ele ao menos acredita em seu "corpo real". Segundo Stirner, Cristo introduziu uma grande desgraça na história, e o santo sentimental relata, com lágrimas nos olhos, "como os mais fortes cristãos penaram para poder compreendê-lo" – sem dúvida –, diz que "nunca houve um fantasma que causasse um tamanho martírio mental, tampouco um xamã que, contorcendo-se em lancinantes convulsões nervosas para atingir um frenesi selvagem, tivesse sofrido uma agonia tão grande como a que sofreram os cristãos por causa desse incompreensível fantasma". São

Max verte uma lágrima emocionada sobre o túmulo das vítimas de Cristo e passa, então, ao "ser horrível", ao

Fantasma nº 8: *o homem*. Aqui nosso bravo escritor fica "horrorizado" – "ele se aterroriza consigo mesmo", vê em cada homem uma "horrível assombração", uma "sinistra assombração" a "rondar" (p. 55-6). Sente-se extremamente desconfortável. O dilema entre fenômeno e essência não o deixa em paz. Ele é Nabal, o marido de Abigail, de quem se escreve que sua essência também fora separada de sua aparência: havia um homem em Maon que tinha *a sua essência*[152] *em Carmelo* (Samuel 25,2). Na hora apropriada, e antes que o "martirizado" São Max, em seu desespero, enfie uma bala na cabeça, ele recorda os antigos, que "não se preocupavam com tais coisas acerca de seus escravos". Isso o conduz a

Fantasma nº 9: *o espírito do povo* (p. 56), sobre o qual São Max, a quem não se pode mais deter, constrói também "horríveis" fantasias, a fim de transformar

Fantasma nº 10: "tudo" numa assombração e, finalmente, uma vez concluída a enumeração, amontoar na classe dos fantasmas o "espírito santo", a verdade, a justiça, a lei, a boa causa (que ele ainda não consegue esquecer) e uma meia dúzia de outras coisas completamente estranhas umas às outras.

Fora isso, não há no capítulo inteiro nada que seja digno de nota exceto que uma montanha histórica é movida pela fé de São Max. A saber, ele diz (p. 56): "foi somente pela vontade de um ser supremo que, alguma vez, alguém já foi respeitado; somente como fantasma foi considerado como uma pessoa sagrada, ou seja" (ou seja!), "uma pessoa protegida e reconhecida". Se devolvermos essas montanhas, que foram movidas unicamente pela fé, de volta ao lugar que lhes é próprio, então "ler-se-á": Foi somente pela vontade das pessoas que são protegidas, isto é, que protegem a si mesmas, e que são privilegiadas, isto é, que se privilegiam a si mesmas, que os seres supremos foram respeitados e os fantasmas foram sacralizados. São Max imagina, por exemplo, que na Antiguidade, quando cada povo se mantinha unido pelas relações e pelos interesses materiais, por exemplo, pela hostilidade entre diferentes tribos etc., quando, devido à escassez das forças produtivas, cada um tinha de ser escravo ou possuir escravos etc. etc., quando, portanto, pertencer a um povo particular era uma questão "do mais natural interesse" (*Wigand*, p. [162]) – ele imagina que foi apenas o conceito de povo, ou "a essência do povo [*Volkswesen*]", que teria criado esses interesses a partir de si mesmo; também em relação aos tempos modernos, quando a livre concorrência e o comércio mundial produziram o cosmopolitismo hipócrita, burguês, e o conceito de homem, ele imagina, ao contrário, que foi a construção filosófica tardia do homem que teria produzido aquelas relações como "revelações" suas (p. 51). O mesmo ocorre com a religião, com o reino das essências, que ele considera como o único reino, de cuja essência, no entanto, ele nada sabe, pois do contrário ele saberia que a religião *como*

tal não tem uma essência nem tampouco um reino. Na religião, os homens transformam o seu mundo empírico num ente meramente pensado, representado, que os confronta como algo estranho a eles. Isso não pode, por sua vez, de forma alguma ser explicado a partir de outros conceitos, a partir "*da* autoconsciência" e outros disparates do gênero, mas sim a partir do inteiro modo de produção e de intercâmbio até aqui existente, que é tão independente do conceito puro quanto a invenção da *self-acting mule*[1] e o uso das estradas de ferro são independentes da filosofia hegeliana. Se ele pretende falar de uma "essência" da religião, isto é, de uma base material dessa inessencialidade, então ele não teria de procurá-la nem na "essência do homem" nem nos predicados de Deus, mas no mundo material que se encontra em cada estágio do desenvolvimento religioso (cf. supra, "Feuerbach").

Todos os "fantasmas" que passamos em revista eram representações. Essas representações, abstraídas de sua base real [*realen*] (Stirner as abstrai de qualquer modo), compreendidas como representações no interior da consciência, como pensamentos na cabeça dos homens, saídas de sua objetividade e reintegradas no sujeito, elevadas da substância até a autoconsciência, são – a *obsessão* ou *ideias fixas*.

Quanto à origem das histórias de fantasmas de São Max, ver a "Anekdotis", p. 66, onde Feuerbach diz[153]:

> "A Teologia é *crença em fantasmas*. Mas, enquanto a teologia comum extrai seus fantasmas da imaginação sensível, a teologia especulativa os extrai da abstração não sensível [*unsinnlichen*]."

E como São Max compartilha com todos os críticos especulativos dos tempos modernos a crença de que ideias autônomas, ideias corporificadas – fantasmas – têm dominado o mundo e continuam a dominá-lo, de que toda a história até então foi a história da teologia, então nada poderia ser mais fácil do que transformar a história numa história de fantasmas. A história de fantasmas de Sancho, portanto, assenta sobre a tradicional crença em fantasmas encontrada nos filósofos especulativos.

b) A obsessão

"Homem, há fantasmas em Tua cabeça!... Tens uma ideia fixa!", brada São Max a seu escravo Szeliga. "Não pense que estou brincando!", ele o ameaça. Não te atrevas a acreditar que o solene "Max Stirner" seja capaz de brincar!

O homem de Deus tem novamente necessidade de seu fiel Szeliga para passar do objeto ao sujeito, da assombração à obsessão.

A obsessão é a hierarquia no indivíduo singular, o predomínio do pensamento "nele e por sobre ele". Depois que o adolescente fantasioso da p. 20 se viu confrontado com o mundo como mundo de suas "fantasias

[1] máquina de fiar automática

febris", como mundo de fantasmas, agora ele se vê dominado pela "cria de sua própria cabeça" dentro de sua cabeça. O mundo de suas fantasias febris – esse é o progresso que ele realizou – existe agora como mundo de sua cabeça desorganizada. São Max, o homem que se confrontou com o "mundo dos modernos" sob a forma do adolescente fantasioso, tem agora necessariamente de declarar que "quase toda a humanidade é feita de verdadeiros tolos, internos de um hospício" (p. 57).

A "obsessão" que São Max descobre na cabeça dos homens não é senão sua própria obsessão, a obsessão "do santo" que vê o mundo *sub specie æterni*[1] e que toma como verdadeiro motivo de suas ações tanto as fraseologias hipócritas dos homens como suas ilusões; razão pela qual nosso homem ingênuo, crédulo, pronuncia pleno de confiança a altiva sentença: "Quase toda a humanidade agarra-se a algo mais elevado" (p. 57).

"Obsessão" é "uma ideia fixa", isto é, "uma ideia que submeteu os homens a si mesma", ou, como mais tarde seria dito de forma mais popular – todo tipo de absurdidades que as pessoas "*colocaram dentro da cabeça*". Com a maior facilidade, São Max chega à conclusão de que tudo aquilo que submeteu o homem – por exemplo, a necessidade de produzir para viver e as relações aí implicadas – é uma tal "absurdidade" ou "*ideia fixa*". Sendo o mundo infantil o único "mundo das coisas", como vimos no mito da "vida humana", então tudo que não existe "para a criança" (às vezes também para o animal) é, em todo caso, "uma ideia" e "facilmente, também", uma "ideia fixa". Ainda estamos longe de nos livrarmos do adolescente e da criança.

O capítulo sobre a obsessão tem meramente o objetivo de constatar a categoria da obsessão na história "*do homem*". A batalha atual contra a obsessão é travada ao longo de todo "o Livro", especialmente na segunda parte. Razão pela qual bastará, aqui, citar alguns exemplos de obsessão.

Na p. 59, *Jacques le bonhomme* acredita que "nossos jornais estão repletos de política porque são presas da ilusão de que o homem foi criado para se tornar um *zoon politikon*[2]". Portanto, de acordo com *Jacques le bonhomme*, faz-se política porque nossos jornais estão repletos dela! Se um Padre da Igreja corresse os olhos pelas notícias da bolsa de valores em nossos jornais, ele não poderia ter outro juízo diferente daquele de São Max, e teria que dizer: esses jornais estão repletos de notícias da bolsa de valores porque eles são presas da ilusão de que o homem foi criado para especular em fundos de investimento. Assim, não são os jornais que sofrem da obsessão, mas é a obsessão que toma conta de "Stirner".

Stirner explica a condenação do incesto e a instituição da monogamia a partir do "Sagrado", "eles são o Sagrado". Se entre os persas o incesto não é condenado e se a instituição da poligamia pode ser encontrada entre os turcos, então nesses lugares o incesto e a poligamia são "o Sagrado". Não é possível

[1] do ponto de vista da eternidade [2] animal político

ver nenhuma diferença entre esses dois "sagrados", senão a de que os persas e os turcos "encheram a cabeça" com um absurdo diferente daquele com o qual encheram a cabeça os povos cristãos e germânicos. – Maneira paroquial de "destacar-se" da história "em boa hora". – *Jacques le bonhomme* tem tão pouca ideia das causas reais, materiais, da condenação da poligamia e do incesto em certas condições sociais que ele a considera como um credo e, em comum com todo filisteu, imagina que quando um homem é aprisionado por um crime desse tipo significa que a "pureza moral" está a aprisioná-lo numa "casa de correção moral" (p. 61), tanto quanto as prisões em geral lhe parecem ser "casas de correção moral" – a esse respeito, ele se encontra num nível inferior ao do burguês educado, que possui um conhecimento maior dessa questão – cf. a literatura sobre prisões. As "prisões" "de Stirner" constituem as mais triviais ilusões do burguês berlinense, ilusões que, entretanto, este burguês dificilmente qualifica como "casa de correção moral".

Depois de Stirner, com a ajuda de uma "reflexão histórica" "episodicamente incluída", ter descoberto que "era preciso que o homem inteiro provasse ser religioso com todas as suas capacidades" (p. 64), "então também, de fato", "não é de surpreender" – "pois agora somos tão completamente religiosos" – "que" o *juramento* "dos membros *do júri* nos condene à morte e que, por meio de um *juramento oficial*, o policial, como um bom cristão, nos jogue no buraco". Quando um policial o detém por estar a fumar no *Tiergarten*[154], o cigarro é tirado de sua boca não pelo policial da Guarda Real prussiana, que é pago para isso e tem uma participação no valor da multa, mas sim pelo "juramento oficial". Da mesma forma, o poder do burguês na corte do júri, devido à aparência pseudo-sagrada que os *amis du commerce*[1] assumem aqui – transforma-se no poder do jurado, no poder do juramento, no "Sagrado". "Em verdade, em verdade vos digo: não encontrei uma fé tão grande em Israel" (*Mateus* 8,10)

"Para muitas pessoas, um pensamento se torna a tal ponto uma máxima que não é a pessoa que possui a máxima, mas é, antes, a máxima que possui a pessoa, e com a máxima ela adquire novamente uma posição firme." Mas "isso não depende do querer dos homens, nem do andar das coisas, mas da misericórdia de Deus" (Romanos 9,16). É por isso que São Max, na mesma página, tem de receber vários espinhos na carne[155] e dar-nos mais algumas de suas máximas: primeiramente, a máxima de não seguir nenhuma máxima, da qual deriva, em segundo lugar, a máxima de não ter nenhuma posição firme; em terceiro lugar, a máxima: "Embora certamente *devamos* possuir espírito, o espírito não *deve* nos possuir", e, em quarto lugar, a máxima de que se deve ouvir também a sua carne, "pois apenas quando um homem ouve a sua carne ele ouve a si mesmo plenamente, e apenas quando ouve a si mesmo plenamente o homem é consciente ou racional".

---

[1] amigos do comércio

C) Impura história impura dos espíritos

a) Negros e mongóis

Voltamo-nos agora para o início do esquema e da nomenclatura "únicos" da história. A criança torna-se negro, o adolescente torna-se mongol. Ver "Economia do Antigo Testamento".

> "A reflexão histórica sobre nossa condição de mongóis, que pretendo *episodicamente incluir neste ponto*, eu não a apresento *com a pretensão* de aprofundar o assunto *ou mesmo* com pretensão de autenticidade, mas *simplesmente porque me parece que ela poderá contribuir* para a elucidação do resto." (p. 87)

São Max procura "elucidar" para si mesmo suas fraseologias sobre a criança e o adolescente dando a elas nomes "de abrangência mundial [*weltumfassend*]" e procura "elucidar" esses nomes de abrangência mundial substituindo-os por suas fraseologias sobre a criança e o adolescente. "O *caráter negro* representa a *antiguidade*, a dependência das *coisas*" *(criança)*; "*o caráter mongol* representa o período da dependência dos *pensamentos*, a época cristã" *(adolescente)*. (Cf. "Economia do Antigo Testamento"). "As seguintes palavras estão reservadas para o futuro: Eu sou o proprietário do *mundo das coisas*, e sou o proprietário do *mundo dos pensamentos*" (p. 87-8). Este "futuro" já aconteceu uma vez, na p. 20, por ocasião do *homem*, e ainda voltará a ocorrer mais à frente, a partir da p. 226.

Primeira "*reflexão histórica* sem pretensão de aprofundar o assunto *ou mesmo* com pretensão de autenticidade": Como o Egito é parte da África, onde vivem os negros, segue-se que na "era negra" (p. 88) estão "incluídas" as "campanhas de Sesóstris[156]", que nunca ocorreram, e a "importância do Egito" (importância que ele já possuía nos tempos de Ptolomeu, da expedição napoleônica ao Egito, de Mohammed Ali, da questão oriental, dos panfletos de Duvergier de Hauranne etc.) "e do norte da África em geral" (e, portanto, de Cartago, da campanha de Aníbal contra Roma e "facilmente também" a importância de Siracusa e da Espanha, dos Vândalos, de Tertuliano, dos Mouros, de Al Hussein Abu Ali Ben Abdallah Ibn Sina, dos Estados piratas, dos franceses na Argélia, de Abd-el-Kader, de Père Enfantin e dos quatro novos sapos do "Charivari"). Consequentemente, Stirner explica, aqui, as campanhas de Sesóstris etc. transferindo-as para a era negra, e explica esta última "incluindo-a episodicamente" como uma ilustração histórica de seus pensamentos únicos "acerca de nossos anos de infância".

Segunda "*reflexão histórica*": "À era mongol pertencem as campanhas dos Hunos e dos Mongóis contra os Russos" (e *Wasserpolaken*[157]), de modo que, uma vez mais, as campanhas dos hunos e dos mongóis, assim como as dos russos, são "elucidadas" por sua inclusão na "era mongol", enquanto a "era mongol" é elucidada por sua caracterização como a era da fraseologia "dependência dos pensamentos", fraseologia que já havíamos encontrado a propósito do *adolescente*.

Terceira "reflexão histórica":

> Na era mongol, "o valor do meu Eu não pôde ser muito apreciado porque o *duro* diamante do *não Eu* era de um preço muito alto, porque ele ainda era muito denso e irredutível para que pudesse ser absorvido e consumido pelo meu Eu. Ao contrário, os homens ocupam-se, mais do que nunca, apenas em rastejar em torno dessa substância, tal qual minúsculos parasitas que extraem seu alimento de um corpo sem que, para isso, necessitem devorá-lo. Essa atividade de parasitas é a especialidade dos mongóis. Entre os chineses, *de fato*, tudo permanece como antigamente etc. [...] *É por isso que*" (porque entre os chineses tudo permanece como antigamente), "em nossa era mongol, toda mudança tem se resumido a reformas e melhoramentos, em vez de mudanças destrutivas, devoradoras e aniquiladoras. A substância, o objeto, persiste. Toda nossa laboriosidade se resume a uma atividade de formigas e a pulos de pulga [...] equilíbrios na corda bamba do ser objetivo" etc. (p. 88, cf. Hegel, *Filosofia da história*, p. 113, 118, 119 – a substância não amolecida – p. 140 etc., onde a China é entendida como "substancialidade")

Aqui aprendemos que os homens, na *verdadeira* era caucasiana, seguirão a máxima segundo a qual a terra, a "substância", "o objeto", o "estático", têm de ser devorados, "consumidos", "aniquilados", "absorvidos", "destruídos", e, juntamente com a terra, também o sistema solar do qual ela não pode ser separada. O "reformatório ou atividade corretiva" dos mongóis já nos foi apresentado pelo "Stirner" devorador de mundos como parte dos planos do adolescente e dos cristãos visando "a salvação e *correção do mundo*" (p. 36). Portanto, continuamos a não dar um passo sequer adiante. É característico de toda a concepção "única" da história que o mais elevado estágio dessa atividade mongol mereça o título de "*científico*" – do que já se pode extrair, como São Max nos diz mais tarde, que o acabamento do céu mongol é o reino hegeliano do espírito.

Quarta "reflexão histórica". O mundo sobre o qual rastejam os mongóis é agora transformado, mediante um "pulo de pulga", no "positivo"; este é transformado no "preceito" que, por sua vez, mediante um parágrafo da p. 89, é transformado em "eticidade". "Esta aparece, em sua primeira forma, como costumes" – ela surge, portanto, como *pessoa*; mas rapidamente transforma-se num *âmbito* [*Raum*]. "Agir de acordo com os usos e os costumes de um país significa, *aqui*" (isto é, na esfera da eticidade) "ser ético". "Portanto" (porque ser ético, no âmbito da eticidade, significa agir de acordo com o costume) "*um agir ético, puro,* é praticado *do modo mais evidente* na [...] *China!*"

São Max é infeliz em seus exemplos. Na página 116 ele atribui, da mesma forma, aos norte-americanos a "religião da retidão". Ele considera "puros", "éticos" e "corretos" os povos mais velhacos da terra: os embusteiros patriarcais – os chineses – e os embusteiros civilizados – os ianques. Se tivesse prestado mais atenção em sua ponte de asnos[158], ele poderia ter encontrado, na *Filosofia da história*, os norte-americanos (p. 81) e os chineses (p. 130) classificados como embusteiros.

Eis que o bom e velho "*Se*" ajuda nosso santo homem a passar à *inovação*, então um "*e*" encarrega-se de levá-lo de volta ao *costume* e, assim, está preparado o material para que se possa realizar um golpe de mestre na

Quinta "reflexão histórica". "Não resta, de fato, nenhuma dúvida de que o homem, por meio do costume, protege a si mesmo contra a impertinência das coisas, do mundo" – por exemplo, contra a fome –

"*e*" – consequência perfeitamente natural –

"*funda um mundo seu*" – de que "Stirner" necessita neste momento –

"*um mundo ao qual só ele é familiar e onde só ele se sente em casa*" – "*só ele*", depois de ter se tornado "familiar" ao mundo existente mediante o "costume" –

"*isto é, constrói um céu para si mesmo*" – porque a China é chamada de império celeste.

"Pois, de fato, o céu não tem nenhum outro sentido senão o de ser a pátria real do homem" – onde, ao contrário, ele tem o sentido de ser a irrealidade imaginada da pátria real [...] "*em que não há mais nada estranho que o determine*" – isto é, em que o que lhe é próprio o determina como algo estranho, e assim prossegue a velha história novamente trazida à baila. "Em vez disso", para usar as palavras de São Bruno, ou "facilmente também", nas palavras de São Max, essa frase deveria ser escrita da seguinte maneira.

Frase de Stirner, sem pretensão de profundidade e autenticidade

"Não resta, de fato, nenhuma dúvida de que o homem, por meio do costume, protege a si mesmo contra a impertinência das coisas, do mundo, e funda um mundo seu, um mundo ao qual só ele é familiar e onde só ele se sente em casa, isto é, constrói um *céu* para si mesmo. Pois, de fato, o céu não tem nenhum outro sentido senão o de ser a pátria real do homem, onde não há mais nada estranho que o determine e o domine, nenhuma influência mais a torná-lo estranho a si mesmo, em suma, onde as escórias da existência terrestre são descartadas e se põe um fim na batalha contra o mundo, onde, portanto, nada mais lhe é interdito." (p. 89)

Frase aprimorada

"Não resta, de fato, nenhuma dúvida" de que, porque a China é chamada de Império Celestial, porque "Stirner" está falando justamente da China e está "acostumado", por sua ignorância, "a proteger a si mesmo contra a impertinência das coisas, do mundo, e a fundar um mundo seu, um mundo ao qual só ele é familiar e onde só ele se sente em casa – por tudo isso, portanto, ele "constrói um *céu* para si mesmo" a partir do Império Celestial da China. "Pois, de fato", a impertinência do mundo, das coisas, "não tem outro sentido senão o de ser o" inferno "real" do Único, "em que" tudo "o determina e o domina" como algo "estranho", mas que ele consegue transformar num "céu" ao "tornar estranha a si" toda "influência" dos fatos e relações "terrestres", históricos, e, por conseguinte, ao não mais tornar a si mesmo estranho a eles; "em suma, onde as escórias da existência terrestre", histórica, "são descartadas e" Stirner, com o "fim" "do mundo", não encontra mais nenhuma "batalha", e com isso tudo está dito.

Sexta reflexão histórica. Na p. 90, Stirner imagina que

> "Na China, está *tudo predeterminado*; aconteça o que acontecer, o chinês *sempre sabe* como terá de se comportar, e ele não necessita decidir *de acordo com as circunstâncias*; *nenhum acidente imprevisto* o arrebata do céu de sua paz celestial."

Nem mesmo um bombardeio britânico o arrebata – ele soube perfeitamente "como tinha de se comportar", particularmente diante dos navios a vapor e das granadas Shrapnel[159], coisas que lhe eram desconhecidas.

São Max extraiu isso da *Filosofia da história* de Hegel (p. 118 e 127), à qual ele teria, certamente, que acrescentar alguma coisa de única a fim de chegar à sua reflexão acima.

> "*Consequentemente*", continua São Max, "*a humanidade* galga o primeiro degrau da escada da educação por meio do costume, e como a humanidade imagina que ao dar o primeiro passo em direção à cultura ela também dá o primeiro passo em direção ao céu, reino da cultura ou da segunda natureza, então ela *realmente* galga o primeiro degrau da – escada celestial." (p. 90)

"Consequentemente", isto é, porque Hegel começa a história com a China e porque "o chinês não se deixa perturbar", "Stirner" converte a humanidade numa pessoa que "sobe o primeiro degrau na escada da cultura" e, sem dúvida, o faz "por meio dos costumes", pois a China não tem para Stirner outro significado senão o de encarnar "os costumes". Agora falta apenas nosso fanático contra o Sagrado transformar a "escada" na "escada celestial", uma vez que a China também é chamada de Império *Celestial*. "Como a humanidade imagina" ("a partir de onde" Stirner "pode saber tudo o que" a humanidade imagina, ver *Wigand*, p. 189) – e isso tinha de ser provado por Stirner –, primeiramente, que ela transforma "a cultura" no "céu da cultura" e, em segundo lugar, que transforma o "céu da cultura" na "cultura do céu" (uma suposta noção da humanidade, que aparece na p. 91 como uma noção de Stirner e que, por isso, recebe sua correta expressão), "então ela *realmente* galga o primeiro degrau da escada celestial". Como ela *imagina* que galga o primeiro degrau da escada celestial – então – ela *realmente* o galga! "Como" "o adolescente" "imagina" que se torna espírito puro, ele realmente se o torna! Ver o "adolescente" e o "cristão" na transição do mundo das coisas ao mundo do espírito, onde já se encontra a simples fórmula para esta escada celestial das ideias "únicas".

Sétima reflexão histórica (p. 90). "Se o mongolismo" (que segue imediatamente a escada celestial, com a qual Stirner, graças à noção atribuída à humanidade, pôde constatar a existência de um ser espiritual) – "se o mongolismo estabeleceu a existência de seres espirituais" (ou melhor – se "Stirner" estabeleceu a existência da sua fantasia de um ser espiritual dos mongóis), "*já* os caucasianos lutaram por séculos contra esses seres espirituais para chegar às suas profundezas". (O adolescente, que se torna um

homem e "o tempo todo anseia" em "desvendar o que há por detrás das ideias", o cristão, que "o tempo todo anseia" "sondar as profundezas da divindade".) É porque os chineses constataram a existência de sabe-se lá quais seres espirituais ("Stirner" não constata sequer a existência de um único ser espiritual, com exceção de sua escada celestial) que os caucasianos têm, então, de se engalfinhar com "estes" "seres espirituais" chineses; aliás, duas linhas abaixo, Stirner constata que os chineses "tumultuaram o céu *mongol*, o *tien*", e prossegue: "Quando eles destruirão este Céu? Quando tornar-se-ão finalmente *verdadeiros caucasianos* e *encontrarão a si mesmos?*". Temos, aqui, a unidade negativa, que já aparecera anteriormente como homem e que agora aparece como "verdadeiro caucasiano", isto é, não do tipo negro nem do tipo mongol, mas como *caucasiano caucásico*, que aqui, portanto, é separado, como um conceito, como essência, dos caucasianos reais, sendo a eles contraposto como "ideal do caucasiano", como "vocação" na qual eles deveriam "encontrar a si mesmos", como "destinação", como "missão", como "o Sagrado", "o sagrado" caucasiano, "o perfeito" caucasiano, "que é justamente o" caucasiano "no céu – *Deus*".

"Na laboriosa luta da raça mongol, os homens construíram um céu" – assim acredita "Stirner" (p. 91), esquecendo-se de que os mongóis reais estão muito mais interessados nos carneiros do que no céu[160] – "até que o povo de origem caucasiana, na medida em que [...] eles *têm a ver* com o céu [...] *encarregaram-se* da tarefa de tumultuar o céu". "*Construíram* um céu, até que [...] na medida em que eles *têm* [...] *encarregaram-se.*" A despretensiosa "reflexão histórica" é expressa numa *consecutio temporum*[1] que também não "tem" nenhuma "pretensão" à classicidade ou "até mesmo" à correção gramatical; a construção das sentenças corresponde à construção da história; as "pretensões" de "Stirner" "restringem-se a isso" e, "assim, atingem seu objetivo final".

Oitava reflexão histórica, que é a reflexão das reflexões, o alfa e o ômega de toda a história stirneriana: *Jacques le bonhomme*, como apontamos desde o início, vê em todo o movimento dos povos tal como ocorreu até então uma mera sequência de céus (p. 91), o que também pode ser expresso dizendo-se que sucessivas gerações da raça caucasiana não fizeram até hoje mais do que se engalfinhar em torno do conceito de eticidade (p. 92) e que "a isso se limitou a sua atividade" (p. 91). Se tivessem tirado da cabeça essa maldita eticidade, essa assombração, eles teriam conseguido algum resultado; do modo como as coisas se deram, eles não obtiveram nada de nada e ainda têm de permitir que São Max lhes dê uma lição como se fossem uns colegiais. É em total acordo com a sua visão da história que, ao final (p. 92), a filosofia especulativa é evocada a fim de que "este reino dos céus, o reino dos espíritos e dos fantasmas, nela possa encontrar a ordem que lhe é própria" – e que,

[1] sucessão gramatical de tempos (verbais)

numa passagem mais adiante, a mesma filosofia especulativa é concebida como o "reino perfeito dos espíritos".

Por que é que quando se considera a história à moda hegeliana toda história ocorrida até então acaba por ter como resultado o reino dos espíritos, aperfeiçoado e colocado em ordem na filosofia especulativa? Com muita facilidade, "Stirner" poderia ter encontrado no próprio Hegel a solução desse mistério. Para chegar a esse resultado, "o conceito de espírito tem de ser tomado como base e, *então*, deve ser mostrado que a história é o processo do próprio espírito" (*História da filosofia*, III, p. 91). Depois que o "conceito de espírito" foi imposto à história como sua base, é certamente muito fácil "mostrar" que ele deve reencontrar a si mesmo por toda parte e, então, fazê-lo encontrar "sua ordem própria" como um processo.

Depois de fazer que tudo "encontre sua ordem própria", São Max pode, agora, exclamar com entusiasmo: "Querer conquistar liberdade para o espírito, isto é mongolismo" etc. (cf. p. 17: "Trazer à luz os pensamentos puros etc., isto é o entusiasmo da adolescência" etc.) e cometer a hipocrisia *de dizer*: "*Salta aos olhos, por isso,* que o mongolismo [...] representa o não sensível e a não natureza [*Unnatur*]" etc. – quando ele deveria ter dito: Salta aos olhos que o Mongol é apenas o adolescente disfarçado, que, sendo a negação do mundo das coisas, pode também ser chamado de "não natureza", "não sensível" etc.

Eis que, uma vez mais, chegamos tão longe que o "adolescente" passa a se misturar com o "homem": "Mas quem irá dissolver o espírito em seu nada? *Ele*, que por meio do espírito representou a natureza como o abjeto, o finito, o transitório" (isto é, representou a si mesmo – e, de acordo com a p. 16 ss., isto foi obra do adolescente, mais tarde do cristão, depois do mongol e, em seguida, do caucasiano mongólico, mas, na verdade, foi obra apenas do idealismo), "apenas ele pode também degradar" (quer dizer, em sua imaginação) "o espírito à mesma futilidade" (portanto, o cristão etc.? Não, exclama Stirner, com uma escamoteação semelhante à da p. 19-20, a propósito do homem). "Eu posso fazê-lo, assim como cada um de Vós que atuais e criais" (em sua imaginação) "como o Eu irrestrito", "em uma palavra: o *egoísta* pode fazê-lo" (p. 93), quer dizer, o caucasiano caucásico, que é, por conseguinte, o perfeito cristão, o cristão legítimo, o cristão sagrado, aquele que é *o* sagrado.

Antes de ocuparmo-nos com a nomenclatura a seguir, também "gostaríamos, neste ponto, de incluir uma reflexão histórica" sobre a origem da "reflexão histórica de Stirner acerca de nosso mongolismo"; nossa reflexão, porém, distingue-se da reflexão stirneriana na medida em que esta última decididamente "tem pretensão de profundidade e autenticidade". Toda a sua reflexão histórica, assim como acerca dos "antigos", é uma salada feita a partir de Hegel. O estado negroide é concebido como "a criança", porque Hegel diz (*Fil*[*osofia*] *d*[*a*] *hist*[*ória*], p. 89):

> "A África é o *país da infância* da história". "Ao definir o espírito africano" (negroide), "temos de desprezar totalmente a *categoria da universalidade*"

> (p. 90) – isto é, a criança ou o negro têm, de fato, ideias, mas ainda não têm *a* ideia. "Entre os negros, a consciência ainda não atingiu uma objetividade sólida, como, por exemplo, *Deus*, a *lei*, na qual o homem teria a *percepção de seu ser*" [...] "razão pela qual está totalmente ausente o conhecimento de um *ser absoluto*. O negro representa o *homem natural* em sua completa ausência de constrangimentos" (p. 90). "Embora tenham de estar conscientes de sua dependência dos fatores naturais" (das coisas, como diz "Stirner") ,"isto não os conduz, no entanto, à consciência de algo superior." (p. 91)

Aqui encontramos, uma vez mais, todas as determinações stirnerianas da criança e do negro – dependência relativamente às coisas, independência relativamente às ideias e, especialmente, "à ideia", "ao ser absoluto" (sagrado) etc.

Em Hegel, ele viu os mongóis, e especialmente os chineses, aparecerem como o início da história, e como também para Hegel a história é uma história de espíritos (mas não tão infantil quanto a história de "Stirner"), então é evidente que os mongóis introduziram o espírito na história e que são os representantes originais de tudo o que é "sagrado". Na página 110, em particular, Hegel ainda descreve o "Império *Mongol*" (do Dalai Lama) como o império "do *espírito*", o "império da dominação teocrática", um "império espiritual, religioso" – em contraste com o império temporal chinês. "Stirner" tem certamente de identificar a China com os mongóis. Em Hegel, na página 140, tem-se até mesmo o "*princípio mongol*", de onde "Stirner" derivou o seu "*mongolismo*". Aliás, se ele realmente queria reduzir os mongóis à categoria de "idealismo", ele poderia ter "encontrado", no sistema do Dalai Lama e no budismo, "seres espirituais" bastante diferentes de sua frágil "escada celestial". Mas ele nem mesmo teve tempo de olhar devidamente para a *Filosofia da história* de Hegel. A peculiaridade e a unicidade da atitude stirneriana em relação à história estão em que o ser egoísta de Stirner transforma-se num "desajeitado" copista de Hegel.

b) Catolicismo e protestantismo (cf. "Economia do Antigo Testamento")

O que aqui chamamos de catolicismo, "Stirner" o chama de "Idade Média"; mas como ele confunde (como "em tudo") o conteúdo sagrado, religioso, da Idade Média – a religião da Idade Média – com a Idade Média real, profana, a Idade Média em carne e osso, preferimos dar imediatamente à coisa o nome que lhe é próprio.

> "A Idade Média" foi "uma *longa era*, na qual as pessoas se contentavam com a ilusão de possuir a verdade" (elas não desejavam ou faziam nada mais do que isso), "sem se perguntarem seriamente se antes não seria preciso que se fosse verdadeiro para se estar em condições de possuir a verdade" [...] "Na Idade Média, *as pessoas* mortificavam-*se*" (logo, toda a Idade Média) "para se tornarem capazes de receber em si o Sagrado." (p. 108)

Hegel define a relação do homem com o divino na Igreja católica dizendo

> "que o homem se relaciona com o absoluto como uma coisa meramente exterior" (o cristianismo na forma da exterioridade) (*Hist*[*ória*] *da fil*[*osofia*], III, p. 148 e outras). É claro que o indivíduo tem de ser purificado para estar em condições de receber a verdade, mas "isso também ocorre de um modo externo, por meio de indulgências, jejuns, flagelos, procissões, peregrinações." (ibidem, p. 140)

"Stirner" faz essa transição da seguinte forma:

> "Do mesmo modo como *as pessoas comprimem* os olhos para ver o objeto distante [...] assim também elas se mortificavam etc."

Porque em "Stirner" a Idade Média é identificada com o catolicismo, é natural que ela tenha o seu fim com *Lutero* (p. 108). O próprio Lutero é reduzido à seguinte definição conceitual, que já aparecera com relação ao adolescente, no debate com Szeliga e em outras ocasiões:

> "que o homem, se deseja apreender a *verdade*, *tem de tornar-se tão verdadeiro* quanto a própria verdade. Somente aquele que já tem a verdade como sua *fé* pode nela tomar parte."

Em relação ao luteranismo, Hegel diz:

> "A *verdade* do Evangelho existe apenas na *relação verdadeira* com esse mesmo Evangelho. [...] A relação essencial do espírito existe apenas para o espírito. [...] Portanto, a *relação* do espírito com esse conteúdo é a de que, assim como esse conteúdo é essencial, é igualmente essencial que o espírito santo e santificante com ele se relacione" (*Hist*[*ória*] *da fil*[*osofia*], III, p. 234). "Esta é, com efeito, a fé luterana – sua" (quer dizer, do homem) "*fé* é exigida e *somente ela pode ser verdadeiramente levada em conta*" (ibidem, p. 230). "Lutero [...] afirma que o divino só é divino na medida em que é apreendido nessa espiritualidade subjetiva da *fé*" (ibidem, p. 138). "A doutrina da Igreja" (católica) "é a como enquanto *verdade existente*" (*Fil*[*osofia*] *da rel*[*igião*], II, p. 331).

"Stirner" prossegue:

> "Por conseguinte, com Lutero vem à tona a compreensão de que a verdade, porque é pensamento, existe apenas para o homem pensante, e isto significa que o homem deve adotar perante seu objeto, que é o pensamento, um ponto de vista radicalmente diferente: o ponto de vista da fé" (*per appos*[*itionem*][1]), "o ponto de vista científico ou o ponto de vista do pensar." (p. 110)

Excetuando-se a repetição que "Stirner" novamente "inclui" neste ponto, apenas a transição da fé ao pensamento é digna de atenção. Essa transição é realizada por Hegel da seguinte forma:

---

[1] por aposição, justaposição

> "Mas esse espírito" (a saber, o espírito santo e santificante) "é também, em segundo lugar, essencialmente espírito pensante. O pensamento como tal também deve se desenvolver nele etc." (p. 234)

Stirner continua:

> "Tal pensamento" ("que eu sou *espírito*, somente espírito") "perpassa a história da Reforma e chega até aos dias de hoje." (p. 111)

A partir do século XVI não existe, para "Stirner", nenhuma outra história senão a história da Reforma – e esta, ainda assim, apenas na forma como Hegel a concebe.

São Max deu, mais uma vez, provas de sua gigantesca credulidade. Ele novamente tomou como verdadeiras, palavra por palavra, todas as ilusões da filosofia especulativa alemã, tornando-as ainda mais especulativas e mais abstratas. Para ele, existe apenas a história da religião e da filosofia – e esta existe, para ele, somente por meio de Hegel, que com passar o tempo converteu-se numa ponte de asnos[161] universal, na fonte de referência de todos os alemães que atualmente põem-se a especular sobre princípios e a fabricar sistemas.

Catolicismo = relação com a verdade como coisa, criança, negro, "antigo".

Protestantismo = relação com a verdade no espírito, adolescente, mongol, "moderno".

Todo esse esquema era supérfluo, pois tudo já estava contido na seção sobre o "espírito".

Como já fora mencionado na "Economia do Antigo Testamento", pode-se agora fazer que a criança e o adolescente apareçam novamente, em novas "transformações", no interior do protestantismo, tal como "Stirner" o faz na p. 112, onde contrapõe a filosofia inglesa, empírica, concebida como a criança, à filosofia alemã, especulativa, concebida como o adolescente. Aqui, uma vez mais, ele copia *Hegel*, que, neste ponto, tal como em outras partes do "Livro", aparece frequentemente sob a forma do "se".

> "Baniu-se" – isto é, Hegel baniu – "Bacon do reino da filosofia." "E, de fato, aquilo que se chama de filosofia inglesa parece não ter ido além das descobertas de mentes supostamente abertas tais como Bacon e Hume" (p. 112) –

o que Hegel expressa assim:

> "Bacon é, de fato, o verdadeiro líder e representante daquilo que se chama filosofia na Inglaterra, e para além dele os ingleses não fizeram nenhum avanço até o momento." (*Hist*[*ória*] *da fil*[*osofia*], III, p. 254)

O que "Stirner" chama de "mentes abertas", Hegel chama (ibidem, p. 255) de "educados homens do mundo" – São Max até mesmo os converte, numa ocasião, na "simplicidade da natureza infantil", pois os filósofos ingleses têm de representar a criança. Nas mesmas bases infantis, não se permite

"a Bacon ocupar-se dos problemas e questões teológicas fundamentais", independentemente do que seus escritos possam dizer sobre esses assuntos (particularmente *De Augmentis Scientiarum*, *Novum Organum* e os *Essays*). Em compensação, "o pensamento alemão... é aquele que só enxerga vida no próprio ato de conhecer" (p. 112), pois ele é o *adolescente*. *Ecce iterum Crispinus*[162]*!*

De que modo Stirner transforma Descartes num filósofo alemão, o leitor poderá ler por sua própria conta no "Livro", p. 112.

D) A Hierarquia

No que até aqui foi apresentado, *Jacques le bonhomme* concebe a história apenas como o produto de pensamentos abstratos – ou, antes, como produto de suas noções dos pensamentos abstratos –, como algo dominado por essas noções, que, em última análise, se dissolvem todas no "Sagrado". É esse predomínio do "Sagrado", do pensamento, da ideia absoluta hegeliana sobre o mundo empírico que ele agora apresenta como relação histórica atualmente existente, como o predomínio *dos* santos, dos ideólogos, sobre o mundo profano – como uma *hierarquia*. Nesta hierarquia, o que antes aparecia *um atrás do outro* agora está colocado *um ao lado do outro*, de modo que uma das formas coexistentes de desenvolvimento impere sobre a outra. Assim, o adolescente impera sobre a criança, o mongol sobre o negro, o moderno sobre o antigo, o egoísta que se sacrifica (*citoyen*) sobre o egoísta no sentido usual da palavra (*bourgeois*) etc. – ver a "Economia do Antigo Testamento". A "destruição" do "mundo das coisas" pelo "mundo do espírito" aparece, aqui, como o "predomínio" do "mundo dos pensamentos" sobre o "mundo das coisas". Daí deve resultar, naturalmente, que o domínio que o "mundo dos pensamentos" exerce desde o início na história é, ao final desta última, apresentado também como o domínio real, de fato existente, dos pensadores – e em última análise, tal como veremos mais adiante, como o domínio dos filósofos especulativos – sobre o mundo das coisas, de modo que São Max tem apenas de lutar contra os pensamentos e as representações dos ideólogos e derrotá-los, a fim de erigir-se em "possuidor do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos".

> "*A hierarquia é o império do pensamento*, o império do espírito. Continuamos, até hoje, submetidos à hierarquia e oprimidos por aqueles que se apoiam em pensamentos, e os pensamentos são" – quem não foi capaz de perceber isso? – "*o Sagrado*" (p. 97). (Stirner tentou precaver-se contra a acusação de que em seu livro inteiro ele não produziu senão "ideias", isto é, o "Sagrado", quando na verdade ele não produziu ideias em parte alguma. É certo que, na *Wigand*, ele atribui a si próprio "virtuosismo de pensamento", ou seja, de acordo com ele, virtuosismo na fabricação do "sagrado" – e esta última qualidade concedemos-lhe de bom grado). – "A hierarquia é o *supremo predomínio do espírito*." (p. 467) – "A hierarquia *medieval* era apenas uma hierarquia débil, pois se via forçada a deixar subsistir livremente ao seu lado todas as

barbáries possíveis do mundo profano" (veremos mais adiante "como Stirner chega a saber tudo o que a hierarquia era obrigada a fazer"), "e só a Reforma reforçou o poder da hierarquia." (p. 110) "Stirner" pensa, decerto, que "o predomínio dos espíritos nunca foi tão abrangente e onipotente" como o foi depois da Reforma; ele pensa que esse predomínio dos espíritos, "em vez de realizar a separação entre o princípio religioso e a arte, o Estado e a ciência, subtraiu totalmente estes últimos da realidade, elevou-os ao reino do espírito e os tornou religiosos".

Nessa concepção da história evidencia-se apenas a velha ilusão da filosofia especulativa sobre o predomínio do espírito na história. Tal passagem nos mostra até mesmo com que cega confiança o nosso crédulo *Jacques le bonhomme* continuamente toma como o *mundo real* a visão de mundo derivada de Hegel – e que para ele tornou-se tradicional – e como "opera" sobre esse terreno. O que nessa passagem pode aparecer como "pessoal" e "único" é a concepção desse predomínio do espírito como *hierarquia* – e aqui pretendemos, mais uma vez, "incluir" uma breve "reflexão histórica" sobre a origem da "hierarquia" stirneriana.

Hegel fala da filosofia da hierarquia nas seguintes "transformações":

"Na *República* de Platão, vimos a ideia de que os filósofos devem governar; agora" (na Idade Média católica) "chegou o momento em que se afirma que *o espiritual deve dominar*, mas o espiritual assumiu o significado de que o *clerical*, os *clérigos* devem dominar. O espiritual é, assim, transformado num ser particular, num indivíduo." (*Hist*[*ória*] *da fil*[*osofia*], III, p. 132) – "Com isso, a realidade, o mundano, é *abandonada por Deus* [...] somente alguns poucos indivíduos são *sagrados*, os outros são *profanos*." (ibidem, p. 136) "O abandono de Deus" é definido ainda mais de perto da seguinte forma: "Todas essas formas" (família, trabalho, vida política etc.) "são consideradas como desprezíveis, *profanas*". (*Fil*[*osofia*] *da rel*[*igião*], II, p. 343) – "É uma união irreconciliada com a mundanidade, a *mundanidade em si mesma, em estado bruto*" (o que Hegel também designa, em outras partes, com a palavra "barbarismo", cf. por exemplo, *Hist. da fil.*, III, p. 136) "e que, estando em estado bruto, é simplesmente *dominada*." (*Fil. da rel.*, II, p. 342-3) – "Esse predomínio" (a hierarquia da Igreja católica) "é, portanto, o predomínio da paixão." (*Hist. da fil.*, III, p. 134) – "O *verdadeiro predomínio do espírito*, porém, não pode ser predomínio no sentido de que o elemento oposto seja mantido em estado de subordinação." (ibidem, p. 131) – "O sentido correto é que o *espiritual como tal*" ("o Sagrado", segundo "Stirner") "deve ser o *determinante, e assim tem sido até os nossos dias: desse modo, vemos na Revolução Francesa*" (o que "Stirner" também vê, seguindo Hegel de perto) "que *a ideia abstrata deve dominar*; com base nela devem ser determinadas a constituição do Estado e as leis; ela deve constituir o laço entre os homens que, por sua vez, devem ter a consciência de que *aquilo que para eles tem validade são as ideias abstratas*, a liberdade, a igualdade etc." (*Hist. da fil.*, III, p. 132). O verdadeiro predomínio do espírito, tal como introduzido pelo protestantismo, e em oposição à forma imperfeita desse predomínio na hierarquia católica, é definido, em seguida, com a afirmação de que "*o mundano é tornado espiritual em si mesmo*" (*Hist. da fil.*, III, p. 185),

> "que o divino se realiza [*realisiert*] na esfera da realidade" (portanto, o católico abandono da realidade por Deus deixa de existir – *Fil. da rel.*, II, p. 343), que a "contradição" entre sacralidade e mundanidade "resolve-se na *eticidade*" (*Fil. da rel.*, II, p. 343), que "*as instituições da eticidade*" (matrimônio, família, estado, autossubsistência material) são "*divinas, sagradas*" (*Fil. da rel.*, II, p. 344). Hegel expressa esse verdadeiro predomínio do espírito de duas formas distintas: "*Estado, governo, direito, propriedade, ordem social*" (e, como sabemos por outras obras suas, também a arte, a economia etc.), "tudo isso é *o religioso* [...] exteriorizado na forma da finitude." (*Hist. da fil.*, III, p. 185). E esse predomínio do religioso, do espiritual etc. é, finalmente, expresso como o predomínio da filosofia: "A consciência do espiritual é, agora" (no século XVIII), "essencialmente o fundamento e, por isso, *o predomínio passou à filosofia*". (*Fil. da hist.*, p. 440)

Hegel atribui, portanto, à hierarquia católica da Idade Média a intenção de querer "ser o predomínio do espírito" e, em seguida, a concebe como uma forma limitada, imperfeita desse predomínio do espírito, cujo acabamento ele vislumbra no protestantismo e seu suposto processo de desenvolvimento. Por mais anistórico que isso possa ser, Hegel é, no entanto, suficientemente histórico para não estender o *termo* hierarquia para além da Idade Média. Mas São Max sabe, com base neste mesmo Hegel, que a época mais recente é a "verdade" da época precedente; portanto, a época do perfeito predomínio do espírito é a verdade daquela época em que o espírito predominava de forma ainda imperfeita, de modo que o protestantismo é a verdade da hierarquia, logo a *hierarquia verdadeira*. Porém, como apenas a *verdadeira* hierarquia merece ser chamada de hierarquia, é claro que a hierarquia da Idade Média tinha de ser uma hierarquia "fraca", o que para Stirner é tanto mais fácil de provar quanto Hegel retrata, na passagem citada e em centenas de outras passagens, a imperfeição do predomínio do espírito na Idade Média. Stirner precisou apenas copiar essas passagens, consistindo todo o seu trabalho "*próprio*" em substituir a palavra "predomínio do espírito" por "hierarquia". Ele não necessitou nem mesmo realizar a simples dedução pela qual o predomínio do espírito como tal transforma-se em hierarquia, pois entre os teóricos alemães tornara-se moda conferir ao efeito o nome da causa e incluir, por exemplo, na categoria teologia tudo o que era derivado da teologia e que ainda não se achava à altura dos princípios desses teóricos – por exemplo, a especulação hegeliana, o panteísmo straussiano etc. –, um truque que esteve em voga particularmente no ano de 1842. A partir da passagem supracitada, segue-se também que Hegel: 1) apreende a revolução francesa como uma nova e mais perfeita fase desse predomínio do espírito; 2) vê nos filósofos os senhores do mundo do século XIX; 3) sustenta que, agora, apenas as ideias abstratas têm validade entre os homens; 4) já considera o casamento, a família, o Estado, a autossubsistência material, a ordem social, a propriedade etc. como "divinos e sagrados", como "*o religioso*" e 5) apresenta a *eticidade* como sacralidade mundanizada ou como

mundanidade sacralizada, como a forma suprema e última do predomínio do espírito sobre o mundo – tudo aquilo que, *literalmente*, encontramos em "Stirner".

Depois disso, não há mais nada a dizer ou a provar acerca da hierarquia stirneriana, a não ser a razão pela qual São Max copiou Hegel – um fato, entretanto, para cuja explicação são necessários dados materiais complementares e que, portanto, só é explicável para aqueles familiarizados com a atmosfera berlinense. Outra questão é saber como surgiu a ideia hegeliana do predomínio do espírito; sobre isso, ver o que foi dito acima.

A adoção, por São Max, do predomínio mundial dos filósofos tal como concebido por Hegel e sua transformação numa hierarquia devem-se à credulidade completamente acrítica de nosso santo e à ignorância "sagrada (*heilige*)" ou monstruosa (*heillose*) que se contenta com "entrever" a história (isto é, ver a história *por entre* as teses históricas hegelianas) sem se preocupar em "saber" muitas "coisas" sobre ela. Em suma, ele era tomado pelo medo de que, tão logo "aprendesse", não seria mais capaz de "abolir e dissolver" (p. 96) e, portanto, permaneceria espetado na "agitada atividade do inseto" – razão suficiente para não "seguir em frente" até a "abolição e dissolução" da sua própria ignorância.

Quem quer que, assim como Hegel, pretenda construir pela primeira vez um tal esquema, que se aplique a toda a história e ao mundo atual em sua totalidade, não poderá fazê-lo sem conhecimentos positivos abrangentes, sem que tenha que se referir, em alguma medida pelo menos, à história empírica, sem uma grande energia e uma visão profunda. Se, ao contrário, está-se satisfeito com explorar um esquema já existente, adequando-o às suas próprias finalidades e demonstrando essa concepção "própria" com ajuda de exemplos isolados (por exemplo, negros e mongóis, católicos e protestantes, a Revolução Francesa etc.) – e é isto que faz o nosso fanático contra o Sagrado –, para tanto não se faz necessário nenhum conhecimento da história. O resultado de toda essa exploração torna-se necessariamente cômico; e ainda mais cômico quando se salta do passado ao presente mais imediato, tal como vimos acima, nos exemplos acerca da "obsessão".

Quanto à hierarquia real da Idade Média, notemos apenas que ela não existia para o povo, para a grande massa dos homens. Para a grande massa, somente existia o feudalismo, e a hierarquia existia apenas na medida em que ela própria era feudal ou antifeudal (no interior do feudalismo). O próprio feudalismo tinha relações inteiramente empíricas como sua base. A hierarquia e sua luta contra o feudalismo (a luta dos ideólogos de uma classe contra a própria classe) são apenas a expressão ideológica do feudalismo e das lutas que se desenrolaram dentro dele, o que também inclui as lutas travadas entre as nações organizadas sob o sistema feudal. A hierarquia é a forma ideal do feudalismo; o feudalismo é a forma política das relações medievais de produção e de intercâmbio. Consequentemente, a luta do feudalismo contra a

hierarquia só pode ser explicada a partir da demonstração dessas relações práticas, materiais; com uma tal demonstração, desaparece por si só a concepção da história até agora em vigor, concepção que aceitava credulamente as ilusões da Idade Média, em particular as ilusões que o imperador e o papa faziam valer quando combatiam um ao outro.

Como São Max apenas reduz as abstrações hegelianas sobre a Idade Média e a hierarquia a "palavras pomposas e pensamentos miseráveis", não há nenhuma necessidade de examinarmos mais detalhadamente a hierarquia real, histórica.

Do que foi exposto acima, resulta que se pode também reverter o truque e conceber o catolicismo não apenas como um estágio preliminar, mas também como a negação da hierarquia verdadeira; neste caso, portanto, o catolicismo é a negação do espírito, o não espírito, é o sensível, e daí resulta, então, a grande frase de nosso *Jacques le bonhomme*, de que os *jesuítas* "nos salvaram do *declínio* e da *derrocada* do sensível" (p. 118). O que teria sido feito de "nós" se tivesse ocorrido a "derrocada" do sensível é algo que não ficamos sabendo. Todo o movimento material desde o século XVI, que não "nos" salvou do "declínio" do sensível, mas, ao contrário, desenvolveu o "sensível" numa escala muito mais ampla, não existe para "Stirner" – foram os jesuítas que fizeram tudo isso. Conferir, a propósito, a *Fil*[*osofia*] *da hist*[*ória*] de Hegel, p. 425.

Porque transpõe o velho predomínio clerical para os tempos modernos, São Max concebe os tempos modernos como "*clericalismo*"; e porque concebe esse predomínio clerical transposto para os tempos modernos como algo distinto do velho predomínio clerical medieval, ele o pensa como predomínio dos ideólogos, como "*escolasticismo*". De modo que clericalismo = hierarquia como predomínio do espírito, e escolasticismo = predomínio do espírito como hierarquia.

"Stirner" realiza essa simples transição ao clericalismo, que não é absolutamente nenhuma transição, por meio de três pesadas transformações.

Primeiramente, ele "tem" o "conceito de clericalismo" em todo aquele "que vive por uma grande ideia, por uma boa causa" (ainda a boa causa!), "por uma doutrina etc.".

Em segundo lugar, Stirner "depara", em seu mundo de ilusão, com "a ilusão originária de um mundo que ainda não aprendeu a prescindir do clericalismo", quer dizer, "a viver e a criar em razão de uma *ideia* etc.".

Em terceiro lugar, "tal é o predomínio da ideia, isto é, o clericalismo", ou seja: "Robespierre, por exemplo" (por exemplo!), "Saint-Just e assim por diante" (e assim por diante!) "eram clérigos de cima a baixo" etc. Todas as três transformações, nas quais o clericalismo é "descoberto", "encontrado" e "invocado" (tudo isto na p. 100), expressam, portanto, nada mais do que aquilo que São Max já havia repetidamente nos dito antes, a saber, o domínio do espírito, da ideia, do Sagrado, sobre a "vida" (ibidem).

Depois de o "predomínio da ideia, isto é, o clericalismo" ter sido imposto à história, é claro que São Max pode, sem dificuldade, voltar a encontrar o "clericalismo" em toda a história precedente, retratando "Robespierre, por exemplo, Saint-Just e assim por diante" como clérigos e os identificando a Inocêncio III e Gregório VII, com o que toda unicidade se desvanece diante *do Único*. Eles são todos, em verdade, apenas diferentes *nomes*, diferentes disfarces para *uma* pessoa, "o" clericalismo, que produziu toda a história desde o início do cristianismo. De que modo, a partir dessa concepção da história, "todos os gatos são pardos", já que todas as diferenças históricas são "abolidas" e "dissolvidas" no "conceito de clericalismo", é o que São Max imediatamente nos esclarece com um exemplo decisivo em seu "Robespierre, por exemplo, Saint-Just e assim por diante". Aqui, Robespierre nos é dado como um "exemplo" de Saint-Just, e Saint-Just como um "e assim por diante" de Robespierre. Então, é dito: "Esses representantes dos interesses sagrados são confrontados por um mundo de inúmeros interesses 'pessoais', profanos". Por quem eles são confrontados? Pelos *girondins* e *thermidorians*[163], que (ver, "por exemplo", as *Mémoires* de R. Levasseur, "e assim por diante", "isto é", Nougaret, *Histoire des prisons* – Barère – *Deux amis de la liberté*[164] [*et du commerce*[1]]; Montgaillard, *Histoire de France*; Madame Roland, *Appel à la postérité*[165]; as *Mémoires* de J. B. Louvet e mesmo os repugnantes *Essais historiques* de Beaulieu etc., assim como todos os debates do tribunal revolucionário, "e assim por diante") constantemente lançavam aos verdadeiros representantes da força revolucionária – isto é, aos representantes da *única* classe autenticamente revolucionária, da massa "inumerável" – a acusação de violarem os "interesses sagrados", a constituição, a liberdade, a igualdade, os direitos do homem, o republicanismo, a lei, a *sainte propriété*[2], "por exemplo" a divisão dos poderes, a humanidade, a moralidade, a moderação "e assim por diante". Eles foram confrontados por todos os *clérigos*, que os acusaram de violar todos os itens principais e secundários do catecismo religioso e moral (ver, "por exemplo", *Histoire du clergé de France pendant la révolution*, por M. R., Paris, librairie catholique 1828 "e assim por diante"). A afirmação histórica burguesa de que, durante o *règne de la terreur*[3], "Robespierre, por exemplo, Saint-Just e assim por diante" cortaram a cabeça das *honnêtes gens*[4] (ver os inumeráveis escritos do simplório senhor *Peltier*, "por exemplo", *La conspiration de Robespierre*, de Montjoie[166], "e assim por diante") é expressa por São Max na seguinte transformação: "Foi porque os clérigos ou mestres-escolas revolucionários serviam *ao homem* que eles cortaram as gargantas *dos homens*". Com isso, São Max é naturalmente poupado do inconveniente de ter de desperdiçar uma "única" palavra sobre as razões reais, empíricas para o ato de se cortar cabeças – razões que se baseavam em

[1] e do comércio [2] santa propriedade [3] reino do terror [4] pessoas honradas, homens de bem (isto é, os grandes proprietários)

interesses extremamente mundanos; não nos interesses dos agiotas, certamente, mas sim nos da massa "inumerável". Já no século XVII, um antigo "clérigo", *Spinoza*, havia tido a audácia de agir como o censor de São Max, dizendo: "A ignorância não é um argumento"[167]. Por esse motivo, São Max odeia o clérigo Spinoza a ponto de aceitar o clérigo *Leibniz*, o anticlérigo de Spinoza, e inventa para todo estranho fenômeno tal como o Terror, "por exemplo", a decapitação "e assim por diante", uma "razão suficiente", a saber, a de "os homens eclesiásticos terem posto na cabeça alguma coisa desse tipo" (p. 98).

O abençoado Max, que encontrou uma razão suficiente para tudo ("Encontrei o fundo onde minha âncora se fixará eternamente"[168], onde estará este fundo senão na ideia, "por exemplo", no "clericalismo", "e assim por diante", de "Robespierre, por exemplo, Saint-Just e assim por diante", George Sand, Proudhon e a casta costureira de Berlim etc.?), "não culpa a classe burguesa pelo fato de ela ter questionado seu próprio egoísmo para saber até onde podia abrir espaço para a *ideia revolucionária*". Para São Max, "a ideia revolucionária" dos *habits bleus* e *honnêtes gens* de 1789 é a mesma "ideia" que a dos *sans-culottes*[169] de 1793, a *mesma* ideia em relação à qual se discute se se deve ou não "abrir espaço" – mas a nenhuma "ideia" pode-se "abrir" um "espaço" ainda maior do que esse.

Chegamos, agora, à hierarquia atual, ao predomínio da ideia na vida ordinária. Toda a segunda parte do "Livro" é dedicada à luta contra essa "hierarquia". Portanto, nos ocuparemos com ela quando chegarmos a essa segunda parte. Mas, como São Max, tal como na seção dedicada à "obsessão", desfruta de suas ideias antecipadamente e repete no início aquilo que virá posteriormente, somos forçados a comentar alguns exemplos dessa hierarquia. Seu método de fazer um livro não vai além do "egoísmo" que se encontra em todo o Livro. Sua autofruição encontra-se em relação inversa à fruição dos leitores.

Porque os burgueses requerem amor para o *seu* reino, para o seu regime, eles desejam, de acordo com *Jacques le bonhomme*, "fundar um reino do amor sobre a terra" (p. 98). Porque eles exigem respeito por seu domínio e pelas condições nas quais ele é exercido – e, portanto, querem usurpar o domínio mais do que o respeito –, eles exigem, de acordo com nosso honrado homem, o domínio do *respeito* como tal, sendo a sua atitude para com o respeito a mesma atitude para com o espírito santo que neles vive (p. 95).

Com sua fé capaz de mover montanhas, nosso *Jacques le bonhomme* aceita como base real, profana, do mundo burguês a forma distorcida pela qual a ideologia carola e hipócrita dos burgueses expressa seus interesses particulares como interesses universais. Por que motivo esse ilusionismo ideológico assume precisamente essa forma, é algo que veremos ao tratarmos do "liberalismo político".

São Max nos dá um novo exemplo, na p. 115, quando discorre sobre a família. Ele declara que, embora seja muito fácil a alguém emancipar-se do

domínio de sua própria família, "a recusa da obediência facilmente atinge a consciência", e então este alguém guarda consigo o amor familiar, a noção de família; tem-se, portanto, a "noção sagrada de família", "o Sagrado" (p. 116).

Uma vez mais, nosso bom rapaz vê o domínio do sagrado onde reinam relações inteiramente empíricas. A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem. Se todos os burgueses, em massa e ao mesmo tempo, transgredissem as instituições burguesas, eles deixariam de ser burgueses – um comportamento que, naturalmente, eles não pensam em adotar e que de forma alguma é algo que dependa de seu querer ou de seu proceder. O burguês corrompido transgride as leis do casamento e secretamente comete o adultério; o comerciante transgride a instituição da propriedade quando, pela especulação, pela falência etc., priva outrem da propriedade; o jovem burguês, quando o pode, torna-se independente de sua própria família e abole praticamente a família para si; mas o casamento, a propriedade, a família permanecem intocados na teoria porque constituem, na prática, as bases sobre as quais a burguesia erigiu seu domínio, porque essas instituições, em sua forma burguesa, são as condições que fazem do burguês um burguês, assim como a lei constantemente transgredida faz do judeu religioso um judeu religioso. Essa relação do burguês com suas condições de existência adquire uma de suas formas universais na moralidade burguesa. Não se pode absolutamente falar de "*a*" família. Historicamente, a burguesia dá à família o caráter da família burguesa, que tem o tédio e o dinheiro como elementos unificadores e que já traz em si a dissolução burguesa da família, dissolução que não impede a própria família de continuar a existir. À sua imunda existência corresponde, na fraseologia oficial e na hipocrisia geral, o seu conceito sagrado. Onde a família é *realmente* dissolvida, como no proletariado, dá-se justamente o contrário do que diz "Stirner". Aí não existe absolutamente o conceito de família, sendo possível, porém, nele encontrar ocasionalmente uma inclinação para a vida familiar que se baseia em relações extremamente reais [*reale*]. No século XVIII, o conceito de família foi dissolvido pelos filósofos porque a família realmente existente estava já em vias de dissolução nos estágios mais elevados da civilização. Dissolveu-se o vínculo interno da família, as partes que formam o conceito de família, por exemplo: a obediência, a piedade, a fidelidade conjugal etc.; mas o corpo real da família, a relação de propriedade, a atitude de exclusão em relação a outras famílias, a coabitação forçada – relações determinadas pela existência dos filhos, pela estrutura das cidades modernas, pela formação do capital etc. – continuaram a existir, embora com muitas alterações, porque a existência da família é tornada necessária por sua conexão com o modo de produção, o qual é independente da vontade da sociedade burguesa. O quanto ela é indispensável foi demonstrado de forma decisiva na Revolução Francesa,

quando, por um momento, a família foi nada menos do que suprimida no plano legal. A família continuou a existir mesmo no século XIX, tendo apenas o processo de sua dissolução se tornado mais geral, não devido ao conceito, mas a um maior desenvolvimento da indústria e da concorrência; ela continua a existir, muito embora sua dissolução tenha sido proclamada desde há muito tempo pelos socialistas franceses e ingleses, e apesar também de esse fato ter sido levado aos Padres da Igreja alemães por meio dos romances franceses.

Mais um exemplo do predomínio da ideia na vida ordinária. Porque os mestres-escolas podem ser levados a buscar consolação para sua escassa remuneração no caráter sagrado da causa à qual eles servem (o que só pode ocorrer na Alemanha), *Jacques le bonhomme* realmente crê que essa forma de falar seja a razão de seus baixos salários (p. 100). Ele acredita que "o Sagrado" possui, no atual mundo burguês, um valor monetário; ele acredita que os magros fundos do Estado prussiano (sobre esse assunto, ver, entre outros, Browning[170]) seriam de tal forma acrescidos pela abolição "do Sagrado" que todo mestre-escola de aldeia seria, de repente, remunerado com um salário de ministro.

Eis a hierarquia do absurdo.

A "pedra fundamental da sublime catedral" – como diz o grande Michelet[171] – da hierarquia é, "por vezes", a obra do "se".

> "Divide-*se*, *por vezes*, os homens em duas classes, os educados e os não educados" (divide-se, por vezes, os macacos em duas classes, os dotados de rabo e os não dotados de rabo). "Os primeiros, na medida em que eram dignos desse nome, ocupavam-se com pensamentos, com o espírito." Eles "eram predominantes na era pós-cristã e exigiam, para seus pensamentos [...] respeito". Os não educados (o animal, a criança, o negro) são "impotentes" contra os pensamentos e "são por eles dominados. Eis o sentido da hierarquia".

Os educados (o adolescente, o mongol, o moderno) ocupam-se uma vez mais, portanto, unicamente com "*o* espírito", com o pensamento puro etc.; eles são metafísicos profissionais, hegelianos em última análise. "Por isso", os não educados são os não hegelianos. Hegel foi, sem dúvida, o mais educado dos hegelianos e, por causa disso, o seu caso serve para "tornar evidente como a atração pelas coisas acomete especialmente o homem mais educado". O fato é que o "educado" e o "não educado" estão internamente em conflito um com o outro, e em cada homem, de fato, o "não educado" encontra-se em conflito com o "educado". E porque a maior atração pelas coisas, quer dizer, por aquilo que pertence ao "não educado", torna-se evidente em Hegel, aqui também se torna evidente que "o mais educado" dos homens é, ao mesmo tempo, o "menos educado". "Aí" (em Hegel) "a realidade [*Wirklichkeit*] deve estar em total acordo com o pensamento e nenhum conceito deve existir sem realidade [*Realität*]". Significa dizer: aí a ideia ordinária da realidade deve receber sua expressão filosófica, enquanto Hegel, ao contrário, imagina que, "por conseguinte", toda expressão filosófica cria a realidade que está em

acordo com ela. *Jacques le bonhomme* toma a ilusão de Hegel em relação a sua própria filosofia pela moeda legítima da filosofia hegeliana.

A filosofia hegeliana, que no domínio dos hegelianos sobre os não hegelianos aparece como o corolário da hierarquia, conquista agora o último império do mundo.

> "O sistema de Hegel foi o mais alto *despotismo* e *autocracia* do pensamento, a *soberania absoluta* e a *onipotência* do espírito." (p. 97)

Aqui, portanto, acabamos no reino dos espíritos da filosofia hegeliana, que se estende de Berlim a Halle e Tübingen, reino dos espíritos cuja história foi escrita pelo senhor Bayrhoffer[172] e para o qual o grande Michelet reuniu os dados estatísticos.

A preparação para esse reino dos espíritos foi a Revolução Francesa, que "*não fez outra coisa senão* transformar *as coisas* em *representações sobre as coisas*" (p. 115; cf. acima, Hegel sobre a revolução, p. [184]). "Assim, as pessoas continuaram sendo cidadãs" (em "Stirner", isso ocorre anteriormente, mas "o que Stirner diz é não o que ele tem em mente, e o que ele tem em mente não pode ser dito", *Wigand*, p. 149) e "vivendo na *reflexão*; elas tinham um objeto sobre o qual *refletiam*, pelo qual" (*per appos*[*itionem*[1]]) "sentiam respeito e medo". "Stirner" diz, na p. 98: "A estrada para o inferno está pavimentada com boas intenções". Contra isso, nós dizemos: a estrada para o Único está pavimentada com más proposições conclusivas, com aposições que são a "escada celestial" emprestada dos chineses, a sua "corda do objetivo" (p. 88) sobre a qual ele dá seus "pulos de pulga". A partir daí, foi fácil para "a filosofia *ou* para a era modernas" – desde a emergência do reino dos espíritos que a era moderna é, sem dúvida, nada mais do que a filosofia moderna – "transformar os objetos existentes em representações, isto é, em conceitos" (p. 114), um trabalho que São Max continua a realizar.

Logo no início do seu livro, "antes, pois, de surgirem as montanhas" que ele, mais tarde, removeu por sua fé, já podíamos ver nosso cavaleiro da triste figura galopando à rédea solta rumo ao grande resultado de sua "sublime catedral". Seu "cavalo ruço", a aposição, não conseguia galopar de modo suficientemente rápido; agora, por fim (na p. 114), ele atingiu seu objetivo e transformou, por meio de um poderoso "ou", a *era moderna* em *filosofia moderna*.

Desse modo, a época antiga (isto é, a época antiga e a nova, negra e mongol ou, mais precisamente, a era pré-stirneriana) "atingiu seu objetivo final". Podemos, agora, revelar o porquê de São Max ter dado o título de "O *homem*" à toda a primeira parte de seu livro e de ter tentado fazer passar sua história de milagres, de fantasmas e de cavaleiros pela história "*do* homem".

---

[1] por aposição, justaposição

As ideias e pensamentos dos homens eram, está claro, ideias e pensamentos sobre si mesmos e sobre suas relações, sua consciência de *si mesmos* e *dos homens*, pois era uma consciência não apenas da pessoa singular, mas da pessoa singular em conexão com toda a sociedade e de toda a sociedade na qual eles viviam. As condições, deles independentes, nas quais produziam sua vida, as formas necessárias de intercâmbio ligadas a essas condições, as relações pessoais e sociais por elas engendradas, tiveram de assumir a forma – na medida em que eram expressas em pensamentos – de condições ideais e relações necessárias, isto é, tiveram de ser expressas na consciência como determinações surgidas do conceito *de homem*, da essência humana, da natureza do homem, *do homem*. O que eram os homens, o que eram suas relações, apareceu na consciência como representação *do homem*, de seus modos de existência ou de suas determinações conceituais imediatas. Então, depois de os ideólogos terem pressuposto que as ideias e os pensamentos dominaram a história até o momento presente, que a história dessas ideias e desses pensamentos constitui toda a história até hoje, depois de terem imaginado que as condições reais recebiam sua forma *do homem* e de suas condições ideais, isto é, de determinações conceituais, depois de terem feito da história da consciência que os homens têm de si mesmos o fundamento de sua história real, depois de tudo isso nada era mais fácil do que chamar de história "do Homem" a história da consciência, das ideias, do Sagrado, das representações fixas, e substituí-la à história real. São Max distingue-se de todos os seus predecessores apenas pelo fato de que *nada* sabe sobre essas representações – mesmo isoladas da vida real, da qual elas são os produtos – e seu ato de criação banal limita-se, em sua cópia da ideologia hegeliana, a atestar sua ignorância até mesmo sobre aquilo que ele copia. Fica evidente, desde já, de que modo ele pode contrapor a história do indivíduo real sob a forma do *Único* à sua fantasia sobre a história do homem.

A história única desenrola-se, inicialmente, na *Stoa*[173], em Atenas, depois quase que inteiramente na Alemanha e, por fim, no Kupfergraben[174], em Berlim, onde o déspota da "filosofia ou da era modernas" fixou residência. Isso já demonstra o quão exclusivamente nacional e local é o assunto em questão. Em vez da história mundial, São Max nos fornece uns poucos comentários, além de tudo pobres e canhestros, sobre a história da teologia e da filosofia *alemãs*. Se alguma vez parecemos ter saído dos limites da Alemanha, foi apenas para fazer que os atos e os pensamentos de outros povos, por exemplo, a Revolução Francesa, "atingissem seu fim último" na Alemanha e sobretudo em Kupfergraben. Citam-se apenas fatos nacional-alemãs, que são tratados e interpretados de forma nacional-alemã, e o resultado é um resultado nacional-alemão. Mas mesmo isso não é o bastante. O modo de conceber e a formação de nosso santo não são apenas alemães, são totalmente berlinenses. O papel conferido à filosofia hegeliana é o mesmo que ela desempenha em Berlim, e então Stirner confunde Berlim com o mundo

e com a história mundial. O "adolescente" é um berlinense; os bons cidadãos, que encontramos por todo o livro, são filisteus berlinenses, bebedores de cerveja. Com tais premissas, só se pode chegar, naturalmente, a um resultado enquadrado nos limites da nacionalidade e da localidade. "Stirner" e toda sua fraternidade filosófica, da qual ele é o membro mais débil e mais ignorante, nos dão uma versão prática das valorosas linhas do valoroso Hoffmann von Fallersleben:

> "Na Alemanha somente, na Alemanha somente,
> Lá eu gostaria de viver eternamente."[175]

O resultado local, berlinense, que nosso bravo santo obtém – de que na filosofia hegeliana o mundo inteiro já era – o permite, agora, chegar, sem muito esforço, a um império "próprio". A filosofia hegeliana transformou tudo em pensamento, em sagrado, em assombração, em espírito, em espíritos, em fantasmas. "Stirner" lutará contra eles, os derrotará em sua imaginação e fundará, sobre seus cadáveres, seu império "próprio", "único", "corpóreo", o império do "camarada inteiro".

> "Pois *não é contra a carne e o sangue que temos de lutar*, mas sim contra os principados e contra as potestades, contra os *senhores deste mundo*, que dominam na escuridão deste mundo, contra a *iniquidade espiritual* nas alturas." (Efésios 6,12)

Eis "Stirner", "de botas calçadas e pronto para lançar-se" à luta contra os pensamentos. Ele não necessita "agarrar" o "escudo da crença", pois suas mãos nunca o largaram. Com o "elmo" do infortúnio e o "gládio" da falta de espírito (cf. ibidem), ele parte para a batalha. "E lhe foi permitido entrar em guerra contra o Sagrado", mas não "vencê-lo" (Apocalipse de João 13,7).

5. Stirner comprazendo-se com sua construção

Encontramo-nos, agora, exatamente no mesmo ponto em que estávamos na p. 19, que trata do adolescente que se tornou homem, e na p. 90, que trata do caucasiano mongol que se transforma em caucasiano caucásico e "encontra a si mesmo". Estamos, portanto, na terceira autodescoberta do indivíduo misterioso, cujas "árduas batalhas pela vida" São Max nos descreve. Chegamos ao fim de toda essa história e, devido à grande quantidade de material que elaboramos, devemos lançar um rápido olhar ao monstruoso cadáver do homem decrépito.

Muito embora São Max, numa página mais adiante, tendo já esquecido sua história, afirme que "o gênio é considerado desde há muito como o criador de novas produções histórico-mundiais" (p. 214), vimos que nem os seus piores inimigos são capazes de sustentar minimamente *sua* história, pois nela não aparece pessoa alguma, muito menos algum gênio, mas apenas pensamentos ossificados, petrificados e abortos hegelianos.

Repetitio est mater studiorum[1]. São Max, que apresentou toda sua história da "filosofia ou tempo" apenas a fim de encontrar uma oportunidade para realizar alguns estudos apressados sobre Hegel, acaba por repetir uma vez mais toda sua história única. Entretanto, ele o faz no sentido da história natural, oferecendo-nos importantes informações sobre a ciência natural "única" e esclarecendo-nos que, para ele, o "mundo", onde quer que tenha de desempenhar um papel importante, transforma-se imediatamente em *natureza*. A ciência da natureza "única" começa, imediatamente, com a admissão de sua impotência. Ela não considera a relação real do homem com a natureza, determinada pela indústria e pela ciência natural, mas proclama a relação fantástica do homem com a natureza. "Quão pouco o homem pode conquistar! Ele tem de deixar o sol seguir seu curso, o mar enrolar suas ondas, as montanhas se elevarem até o céu" (p. 122). São Max, que, como todos os santos, ama milagres, mas que só pode produzir um milagre lógico, irrita-se porque não pode fazer o sol dançar cancã, lamenta-se por não poder fazer o mar ficar em repouso, indigna-se por ter de permitir que as montanhas se elevem até o céu. Embora, na p. 124, o mundo se torne "prosaico" [*prosaisch*] desde o fim da Antiguidade, nosso santo continua a achá-lo o mais poético [*unprosaisch*] dos mundos. Para ele, é sempre "o sol", e não a terra, que segue o seu curso, e seu desgosto está em não poder, como Josué, ordenar: "Sol, detém-vos!". Na p. 123, Stirner descobre que "o espírito", no fim da Antiguidade, "irresistivelmente voltou a transbordar, pois em seu interior formaram-se gases (espíritos) e, quando o *impacto mecânico* proveniente do exterior tornou-se inefetivo, esses gases geraram *tensões químicas* que, no interior, começaram a praticar o seu jogo maravilhoso".

Essa frase contém o dado mais significativo da filosofia "única" da natureza, que, na página precedente, já havia chegado à conclusão de que, para o homem, a natureza é o "indomável". A física profana não sabe nada sobre um impacto mecânico que se torna inefetivo – apenas à física *única* cabe o mérito dessa descoberta. A química profana não conhece "gases" que gerem "tensões químicas", e ainda por cima "no interior". Gases que se combinem formando novas misturas, novas combinações químicas, não geram "tensões", mas quando muito expansões, nas quais passam ao estado líquido de agregação e veem seu volume ser reduzido a menos de um milésimo do volume anterior. Quando São Max, devido aos "gases", sente "tensões" em "seu" próprio "interior", estas são, quando muito, "impactos mecânicos", mas de forma alguma "tensões químicas". São produzidas por uma transformação química, determinada por causas fisiológicas, de certos compostos em outros, com o que uma parte dos elementos do composto anterior se torna gasosa, ocupando um volume maior e, por não dispor de

[1] A repetição é a mãe do estudo

espaço suficiente, acabam por causar um "impacto mecânico" ou uma pressão para o exterior. (Que) essas inexistentes "tensões químicas" "pratiquem" um "jogo" extremamente "maravilhoso" no "interior" de São Max, isto é, nesse caso, em seu *cérebro*, é o que "vemos [agora]" no papel que elas desempenham [na] ciência única da natureza. Aliás, seria bom que São Max deixasse de ocultar aos cientistas naturais profanos que tipo de absurdo ele entende pela extravagante expressão "tensões químicas", que, além de tudo, "geram no interior" (como se um "impacto mecânico" no estômago também não "se gerasse no interior").

A ciência "única" da natureza foi escrita apenas porque, dessa vez, São Max era incapaz de se referir aos antigos de modo decente, sem ao mesmo tempo deixar escapar algumas palavras sobre o "mundo das coisas", sobre a natureza.

No final do mundo antigo, é-nos assegurado, os antigos transformam-se todos em estoicos, "os quais nenhuma derrocada do mundo" (quantas vezes já se supôs sua derrocada?) "pode desconcertar" (p. 123). Assim, os antigos se tornam chineses, que também não podem ser "arrebatados" "do céu de sua paz" por "nenhum evento" (ou ideia) "imprevisto" (p. 88). De fato, *Jacques le bonhomme* acredita seriamente que "o *impacto mecânico* proveniente do exterior tornou-se inefetivo" contra os últimos antigos. Para se saber o quanto isso corresponde à real situação dos romanos e dos gregos no final do mundo antigo, à sua completa falta de estabilidade e segurança, situação que com muita dificuldade ainda podia opor um resto de *vis inertiae*[1] ao "impacto mecânico", basta que se leia Luciano[176], entre outros. Os poderosos impactos mecânicos que o Império Romano sofreu em consequência de sua divisão entre os diferentes césares e suas guerras uns contra os outros, em consequência da concentração colossal da propriedade, sobretudo da propriedade fundiária, em Roma, e da diminuição da população italiana daí resultante, e em consequência dos hunos e dos germanos – esses impactos, para nosso santo historiador, "tornaram-se inefetivos"; somente as "tensões químicas", somente os "gases" que o cristianismo "gerou no interior" é que derrubaram o Império Romano. Os grandes terremotos que [no Ocidente] e no Oriente soterraram, por "impactos mecânicos", centenas de milhares de pessoas sob as [ruínas] de suas cidades – o [que de modo algum] manteve inalterada a consciência das pessoas – também eram, de acordo com "Stirner", "[in]efetivos" ou tensões químicas. E "*de fato*" (!) "a história antiga termina quando Eu conquisto a Minha propriedade no mundo", o que é provado pela sentença bíblica: "Eu" (isto é, Cristo) "recebi todas as coisas do Pai". Aqui, portanto, Eu = Cristo. Em relação a isso, *Jacques le bonhomme* não pode evitar crer que o cristão poderia mover montanhas, se

[1] inércia

"ele apenas o quisesse". Como cristão, ele se proclama senhor do mundo, mas apenas *como cristão*; ele se proclama o "dono do mundo". "O egoísmo obteve sua primeira vitória completa quando elevei a Mim mesmo a possuidor do mundo" (p. 124). A fim de alcançar o nível do perfeito cristão, o Eu de Stirner tinha apenas de travar a batalha para se tornar, também, *desprovido de espírito* (tarefa que ele cumprira com sucesso antes mesmo de as montanhas existirem). "Bem-aventurados os pobres de espírito, pois deles será o reino dos céus." São Max atingiu a perfeição da pobreza de espírito e, em sua grande alegria, chega até mesmo a vangloriar-se disso perante o Senhor.

São Max, desprovido de espírito, acredita nas fantásticas formações gasosas produzidas pelos cristãos, formações oriundas da decomposição do mundo antigo. O antigo cristão, nada possuindo neste mundo, contentava-se com a sua propriedade celestial imaginária e com o seu título divino de propriedade. Em vez de fazer do mundo a propriedade do povo, ele conferiu a si mesmo e à sua confraria dos esfarrapados o título de "povo da propriedade" (1ª Epístola de São Pedro 2,9). De acordo com "Stirner", a ideia cristã do mundo é o mundo no qual o mundo antigo realmente se decompõe, embora tal mundo seja, no máximo, [um mundo] de fantasia em que o mundo das antigas ideias é [dissolvido] num mundo em que os cristãos [pela fé] chegam a remover montanhas, sentem-se [poderosos] e são capazes de forçar o movimento para adiante, até alcançarem o ponto em que o "impacto mecânico é inefetivo". Como [para] "Stirner" os homens não são mais determinados pelo mundo [exterior], não são mais impulsionados para adiante pelo impacto mecânico da necessidade de produzir; como, em geral, o impacto mecânico, e com ele também o ato sexual, deixou de produzir seu efeito, então é apenas por um milagre que eles podem continuar a existir. Certamente, para os belos espíritos e mestres-escolas alemães providos do mesmo conteúdo gasoso de "Stirner", é muito mais fácil, em vez de descrever a transformação das relações reais de propriedade e de produção do mundo antigo, satisfazer-se com a fantasia cristã da propriedade, que, em verdade, não é mais do que a propriedade da fantasia cristã.

Esse mesmo cristão primitivo, que na imaginação de *Jacques le bonhomme* era o proprietário do mundo antigo, na realidade pertencia, em sua maior parte, ao mundo dos proprietários; ele era um escravo e podia ser traficado. Mas "Stirner", comprazendo-se em seu esquema, continua irrefreavelmente a vangloriar-se.

> "A primeira propriedade, a primeira glória foi adquirida!" (p. 124)

Do mesmo modo, o egoísmo de Stirner continua a adquirir propriedade e glória e a conquistar "vitórias completas". A relação teológica do cristão primitivo com o mundo antigo é o protótipo perfeito de toda a sua propriedade e de toda a sua glória.

Essa propriedade do cristão é motivada da seguinte forma:

> "O mundo perdeu sua divindade... tornou-se prosaico; ele é Minha propriedade, da qual Eu disponho da maneira como melhor Me (quer dizer, ao espírito) apraz." (p. 124)

Isso significa: o mundo perdeu sua divindade, portanto está liberto das fantasias de Minha própria consciência; tornou-se prosaico e, consequentemente, comporta-se prosaicamente em relação a Mim, manda e desmanda em Mim como lhe apraz, mas de forma alguma para Me agradar. À parte o fato de que "Stirner" realmente crê não ter existido o mundo prosaico na Antiguidade e que o princípio divino reinava absoluto no mundo, ele falsifica até mesmo a representação cristã, que não cessa de lamentar sua impotência perante o mundo e, *em sua imaginação*, representa a sua vitória sobre o mundo como uma vitória ideal, reservada para o dia do Juízo Final. Apenas a partir do momento em que o cristianismo foi arrestado e explorado pelo poder real deste mundo – com o que ele certamente deixou de ser estranho ao mundo – é que ele pode imaginar a si mesmo como o dono do mundo. São Max atribui ao cristão a mesma atitude falsa em relação ao mundo antigo que ele atribuía ao adolescente em relação ao "mundo da criança"; ele atribui ao egoísta a mesma atitude em relação ao mundo do cristão que ele atribuía ao homem em relação ao mundo do adolescente.

O cristão não tem, agora, nada mais a fazer do que se tornar desprovido de espírito o mais rapidamente possível e reconhecer o mundo do espírito em sua nulidade, do mesmo modo como o fez com o mundo das coisas – para, então, poder "fazer o que bem entender" também com o mundo do espírito, com o que ele se torna um cristão perfeito, um egoísta. O comportamento do cristão para com o mundo antigo fornece, portanto, a norma para o comportamento do egoísta para com o mundo novo. A preparação para esse estado de ausência de espírito formou o conteúdo de uma vida "de quase dois milênios", uma vida que, naturalmente, só na Alemanha se apresenta em seus períodos principais.

> "*Sob diversas mutações*, o espírito santo se tornou, com *o tempo*, a ideia absoluta, a qual, passando novamente por *múltiplas refrações*, se ramificou nas diferentes ideias do amor humano, da virtude burguesa, da racionalidade etc." (p. 125-6)

O alemão caseiro volta, aqui, a inverter as coisas. As ideias do amor humano etc., moedas cujo cunho já estava bastante desgastado, particularmente por sua grande circulação no século XVIII, foram concentradas por Hegel no sublimado da ideia absoluta, e nessa nova cunhagem elas obtiveram uma circulação tão pequena no exterior quanto o papel-moeda prussiano.

A conclusão consequente, já tantas e tantas vezes mencionada, da visão histórica de Stirner é a seguinte: "Os conceitos devem decidir em toda par-

te, os conceitos devem regular a vida, os conceitos regem. Esse é o mundo religioso, ao qual Hegel conferiu uma expressão sistemática" (p. 126) e que nosso bom homem confunde de tal forma com o mundo verdadeiro que, já na página seguinte, a p. 127, é capaz de dizer: "Agora nada rege o mundo além do espírito". Atolado nesse mundo de delírios, a primeira coisa que ele faz na p. 128 é construir um "altar" e, em seguida, "abobadar uma igreja" "em torno desse altar", uma igreja cujos "muros" têm as pernas do progresso e "avançam cada vez mais para fora". "Logo aquela igreja abarca a Terra inteira"; Ele, o Único, e Szeliga, seu servo, ficam parados do lado de fora, "vagueiam em torno dos muros e são empurrados para a margem mais exterior"; "a gritar devido à fome que o consome", São Max anima o seu servo: "Só mais um passo, e o mundo do Sagrado terá vencido". De repente, Szeliga "*submerge*" "no abismo extremo" que está acima dele – um milagre literário. Pois já que a terra é uma esfera, assim que a igreja envolve toda a terra, o abismo só pode estar acima de Szeliga. Assim ele inverte a lei da gravidade, anda com o traseiro voltado para o céu e, desse modo, enobrece a ciência "única" da natureza, o que para ele é tanto mais fácil quanto, de acordo com a p. 126, "a natureza da coisa e o conceito da relação" são indiferentes para "Stirner", "não o guiam no tratamento ou encerramento dessa coisa e desse conceito", e porque "a relação que" Szeliga "estabeleceu" com a gravidade é "única pela própria unicidade" de Szeliga e de modo algum "depende" da natureza da gravidade ou de "como outros", por exemplo, os cientistas naturais, "a titulam". Ademais, "Stirner" não admite, por fim, que "a ação" de Szeliga "seja separada" do Szeliga "real e ajuizada de acordo com valores humanos".

Depois de ter providenciado uma hospedagem tão digna para o seu fiel servo no céu, São Max se encaminha para a sua própria paixão. Ele descobriu (p. 95) que até mesmo a "forca" tem a "cor do sagrado"; "as pessoas têm pavor de tocá-la, nela reside algo inquietante, isto é, inabitual, impróprio". Para anular essa impropriedade da forca, ele a transforma na sua própria forca, algo que ele só pode consumar nela se enforcando. Inclusive este último sacrifício o Leão de Judá oferece ao egoísmo. O cristão santo deixa-se pendurar na cruz, não para salvar a cruz, mas para salvar os seres humanos de sua falta de santidade; o cristão profano [*heillos*] pendura a si mesmo na forca para salvar a forca da santidade ou para salvar a si mesmo da impropriedade da forca.

———✦———

"A primeira glória, a primeira propriedade foi adquirida, a primeira vitória completa foi obtida!" O santo combatente acabou de derrotar a história, dissolvendo-a em pensamentos, puros pensamentos, que nada são além de pensamentos e que, no final dos tempos, se confrontarão apenas com um exército de ideias. É assim que Ele, São Max, que agora carrega a sua "for-

ca" nas costas como o asno carrega a cruz, e Szeliga, seu servo – que, tendo sido recebido no céu a pontapés, encontra-se novamente, de cabeça baixa, junto ao seu Senhor –, saem em campanha para combater esse exército de ideias, ou melhor, a mera aura de santidade dessas ideias. Dessa vez é Sancho Pança, cheio de sentenças morais, máximas e provérbios, que assume a luta contra o Sagrado, e Dom Quixote assume o papel de seu servo piedoso e leal. O honrado Sancho luta com a mesma bravura de outrora do *caballero manchego*[1] e, tal como este, não deixa de confundir no mais das vezes um rebanho de carneiros mongóis com um enxame de fantasmas. A pançuda Maritornes se transformou, "sob diversas mutações, sofrendo com o passar tempo múltiplas refrações", numa casta costureira berlinense[177] a extinguir-se de anemia, o que leva São Sancho a entoar uma elegia, a qual despertou na memória de todos os candidatos a altos cargos e tenentes da guarda a frase de Rabelais que diz que "a braguilha é a arma mais importante do soldado"[178] libertador do mundo.

Sancho Pança realiza os seus feitos heroicos mediante o *reconhecimento* da nulidade e da fatuidade de todo o exército de ideias com que se defronta. Toda a grande ação se limita a um simples ato de reconhecer, que, no final dos tempos, deixa tudo ficar como estava e modifica só a representação, nem mesmo das coisas, mas das fraseologias filosóficas sobre as coisas.

Portanto, agora que os antigos foram apresentados de modo realista, como criança, negro, caucasiano negroide, animal, católicos, filosofia inglesa, incultos, não hegelianos, mundo das coisas, e os modernos de modo idealista, como adolescente, mongol, caucasiano mongol, o homem, protestantes, filosofia alemã, cultos, hegelianos, mundo dos pensamentos, depois de ter acontecido tudo o que estava decidido desde a eternidade pelo Conselho dos Guardiões, agora finalmente o tempo está consumado. A unidade negativa de ambos, que já havia entrado em cena como homem, caucasiano, caucasiano caucásico, cristão perfeito, na forma de servo, vista "através de um espelho numa palavra obscura" (1ª [Epístola aos] Cor[íntios] 13,12), pode agora, após a paixão e o enforcamento de Stirner, e após a ascensão gloriosa de Szeliga ao céu, retornando à sua nomenclatura mais singela, vir nas nuvens do céu com grande poder e glória[179]. "Assim, agora passa a constar o seguinte": o que antes era "Se" (cf. "Ec[onomia] d[o] A[ntigo] Testamento"), agora se torna "*eu*" – a unidade negativa de realismo e idealismo, do mundo das coisas e do mundo do espírito. Essa unidade de realismo e idealismo é chamada, em Schelling, de indiferença [*Indifferenz*], ou, traduzida para o dialeto berlinense: *Jleichjiltigkeit*; em Hegel, ela se transforma em unidade negativa, na qual os dois momentos são suprassumidos; São Max, que, como bom especulador alemão, ainda não quer dar sossego à "unidade dos opostos", não está

[1] cavaleiro manchego, da Mancha, na Espanha central

contente com isso; ele quer ver essa unidade diante de si num "indivíduo de carne e osso", num "camarada inteiro", para o que Feuerbach já lhe adiantou o serviço nas *Anekdotis*[180] e nos *Princípios da filosofia do futuro*. Esse "Eu" stirneriano, que advém ao final do mundo que existiu até aqui, não é, portanto, um "indivíduo de carne e osso", mas uma categoria – construída com o método hegeliano, baseado em aposições – cujos seguintes "saltos de pulga" acompanharemos no Novo Testamento. Limitar-nos-emos, aqui, apenas a observar que esse Eu, em última instância, advém ao criar sobre o mundo do cristão as mesmas fantasias que o cristão produz acerca do mundo das coisas. Assim como o cristão se apropria do mundo das coisas ao "botar na sua cabeça" um disparate fantasioso sobre ele, assim também o "Eu" se apropria do mundo cristão, do mundo das ideias, graças a uma série de imaginações fantasiosas a respeito desse mundo cristão. "Stirner" acredita piamente no que o cristão fantasia sobre sua relação com o mundo, toma-o por comprovado e imita-o de bom grado.

> "Portanto, consideramos, agora, que o homem é justificado *sem as obras, unicamente pela fé*." (Romanos 3,28)

Hegel, para quem o mundo novo também se dissolvera num mundo de pensamentos abstratos, define a tarefa do filósofo moderno, em oposição à do antigo, da seguinte forma: em vez de, como os antigos, libertar-se da "consciência natural" e "purificar o indivíduo da evidência sensível imediata, dele fazendo uma substância pensada e pensante" (espírito), o filósofo moderno deve "suprassumir os pensamentos determinados e fixos". Isto, acrescenta ele, é "a dialética" quem realiza. *Fenomenologia* [*do espírito*], p. 26-7. "Stirner" se diferencia de Hegel pelo fato de realizar isso sem dialética.

6. Os Livres[181]

O papel que os "Livres" têm aqui a desempenhar é referido na economia do Antigo Testamento. Nada podemos fazer diante do fato de que o Eu, do qual já havíamos chegado tão perto, agora retroceda novamente para uma distância incerta. Não é de modo algum nossa culpa se não passamos da p. 20 "do Livro" diretamente para o Eu.

A) O liberalismo político

A chave para a crítica de São Max e de seus predecessores ao liberalismo é a história da burguesia alemã. Ressaltaremos alguns momentos dessa história a partir da Revolução Francesa.

A situação da Alemanha no final do século passado se reflete plenamente na *Crítica da razão prática*, de Kant. Enquanto a burguesia francesa se alçava ao poder mediante a revolução mais colossal que a história conheceu e conquistava o continente europeu, enquanto a burguesia inglesa, já politicamente

emancipada, revolucionava a indústria e subjugava politicamente a Índia e comercialmente o resto do mundo, os impotentes burgueses alemães só conseguiam ter "boa vontade". Kant se contentou com a simples "boa vontade", mesmo que ela não desse qualquer resultado, e situou a *realização* dessa boa vontade, a harmonia entre ela e as necessidades e os impulsos dos indivíduos, no *além*. Essa boa vontade de Kant corresponde totalmente à impotência, ao abatimento e à miséria dos burgueses alemães, cujos interesses mesquinhos nunca foram capazes de evoluir para interesses nacionais e coletivos de uma classe, e que, por isso mesmo, foram continuamente explorados pelos burgueses de todas as outras nações. A esses mesquinhos interesses locais correspondiam, por um lado, a real estreiteza local e provinciana, por outro lado a presunção cosmopolita dos burgueses alemães. De modo geral, o desenvolvimento alemão assumira, desde a Reforma, um caráter inteiramente pequeno-burguês. Grande parte da velha nobreza feudal havia sido destruída nas guerras camponesas; o que restou foram ou os príncipes de minúsculos Estados imperiais, que aos poucos foram conquistando uma considerável independência e que imitavam a monarquia absoluta em proporções minúsculas e próprias de cidade pequena, ou proprietários de terra menores, que em parte desperdiçaram seu mirrado patrimônio nas pequenas fazendas e depois passaram a viver de cargos menores em pequenos exércitos e secretarias do governo – ou os *Junkers* do interior, que levavam uma vida da qual o mais modesto *squire*[1] inglês ou *gentilhomme de province*[2] francês teria se envergonhado. A agricultura foi praticada de tal maneira que não representava nem um parcelamento nem um grande cultivo e que, apesar das persistentes servidão e corveia, nunca chegou a empurrar os agricultores para a emancipação, tanto porque esse tipo de prática não permitiu o surgimento de uma classe ativamente revolucionária, como também porque ela não era acompanhada de uma burguesia revolucionária que correspondesse a tal classe camponesa.

No que diz respeito aos burgueses, podemos ressaltar, aqui, apenas alguns momentos significativos. Significativo é que a manufatura do linho, isto é, a indústria baseada na roda de fiar e no tear manual, alcançou alguma importância na Alemanha exatamente no mesmo período em que, na Inglaterra, esses desengonçados instrumentos eram substituídos por máquinas. O mais significativo é sua posição em relação à *Holanda*. A Holanda, a única parte da Liga Hanseática que alcançou alguma importância comercial, separou-se, cortou o acesso da Alemanha ao comércio mundial, deixando-a apenas com dois portos (Hamburgo e Bremen) e, a partir de então, dominou todo o comércio alemão. Os burgueses alemães eram muito fracos para impor barreiras à sua exploração pelos holandeses. A burguesia da pequena Holanda,

[1] nobre agrário [2] nobre provinciano

com seus interesses de classe desenvolvidos, era mais poderosa do que os muito mais numerosos burgueses da Alemanha, com seu indiferentismo e seus interesses mesquinhos fragmentados. À fragmentação dos interesses correspondia a fragmentação da organização política, os pequenos principados e as cidades-reinos. De onde viria a concentração política num país ao qual faltavam todas as condições *econômicas* para ela? A impotência de cada uma das esferas da vida (não se pode falar nem de estamentos nem de classes, mas no máximo de estamentos passados e classes ainda não nascidas) não permitia a nenhum deles conquistar o domínio exclusivo. A consequência necessária disso foi que, durante a época da monarquia absoluta – que se apresentou ali em sua forma mais deformada possível, a semipatriarcal –, a esfera específica à qual cabia a administração do interesse público por meio da divisão do trabalho obteve uma independência anormal, que ainda foi aprofundada na burocracia moderna. Desse modo, o Estado se constituiu como um poder aparentemente autônomo e manteve até hoje na Alemanha essa posição, que em outros países foi apenas passageira – uma fase de transição. A partir dessa posição se explicam tanto a franca consciência burocrática que não se encontra em nenhuma outra parte quanto todo um conjunto de ilusões sobre o Estado que circulam na Alemanha, bem como a aparente independência que os teóricos daqui têm em relação aos burgueses – a aparente contradição entre a forma como esses teóricos pronunciam os interesses dos burgueses e esses próprios interesses.

A forma característica que assumiu na Alemanha o liberalismo francês, que se baseia em reais interesses de classe, encontramos novamente em Kant. Nem ele, nem os burgueses alemães, de quem ele foi o porta-voz eufemístico, perceberam que na base dessas ideias teóricas estavam os interesses materiais dos burgueses e uma *vontade* condicionada e determinada pelas relações materiais de produção; por essa razão, ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações materialmente motivadas da vontade dos burgueses franceses puras autodeterminações da "*vontade livre*", da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-a, desse modo, em puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais. Em consequência disso, os pequeno-burgueses alemães recuaram apavorados diante da práxis desse enérgico liberalismo burguês, assim que ele mostrou a sua face tanto no regime do Terror quanto na lucratividade burguesa descarada.

Sob o domínio de Napoleão, os burgueses alemães foram ainda mais longe em suas pequenas negociatas e nas suas grandes ilusões. Sobre o espírito de negociata que reinava naquela época na Alemanha, São Sancho pode conferir, entre outros, Jean Paul, para citar fontes beletrísticas que somente a ele estão acessíveis. Os burgueses alemães, que insultavam Napoleão por tê-los obrigado a beber chicória e perturbado a paz de suas terras com aquartelamentos e conscrições, gastaram todo o seu ódio moral com ele e toda a sua

admiração com a Inglaterra, enquanto Napoleão lhes prestava os maiores serviços com sua limpeza das cavalariças de Augias alemãs e a implantação de comunicações civilizadas e os ingleses só esperavam a oportunidade de explorá-los *à tort et à travers*[1]. De modo igualmente pequeno-burguês, os príncipes alemães imaginavam lutar a favor do princípio da legitimidade e contra a revolução, enquanto eram apenas mercenários dos burgueses ingleses. Em meio a essas ilusões generalizadas, era perfeitamente normal que os estamentos mais inclinados a alimentar ilusões, os ideólogos, os mestres--escolas, os estudantes, os membros do *Tugendbund*[182], falassem mais alto e conferissem uma expressão análoga, grandiloquente, ao espírito fantasista geral e à indiferença.

A Revolução de Julho[183] – como queremos indicar apenas alguns pontos principais, omitimos o período intermediário – fez que as formas políticas correspondentes às da burguesia consolidada fossem impingidas aos alemães de fora para dentro. Como, porém, as condições econômicas nem de longe tivessem alcançado o nível de desenvolvimento correspondente a essas formas políticas, os burgueses só aceitaram essas formas como ideias abstratas, como princípios válidos em e para si, como desejos piedosos e fraseologias, autodeterminações kantianas da vontade e do homem tal como estes devem ser. Em consequência, eles se comportaram em relação a elas de modo mais moral [*sittlich*] e desinteressado do que outras nações; isto é, fizeram vigorar uma estreiteza de cunho altamente peculiar e todos os seus esforços não obtiveram nenhum êxito.

Por fim, a concorrência cada vez mais acirrada do exterior e o intercâmbio mundial, do qual a Alemanha cada vez menos podia se abster, aglutinaram e geraram uma certa comunhão entre os interesses alemães locais e fragmentados. Os burgueses alemães começaram, particularmente a partir de 1840, a pensar em assegurar esses interesses comuns; eles se tornaram nacionalistas e liberais e exigiram tarifas protecionistas e constituições. Portanto, agora eles se encontram quase no ponto em que estavam os burgueses franceses em 1789.

Quando se faz como os ideólogos de Berlim, que analisam o liberalismo e o Estado dentro do quadro das impressões locais dos alemães ou até se restringem à crítica das ilusões burguesas alemãs sobre o liberalismo, em vez de concebê-lo em conexão com os interesses reais dos quais ele se originou e junto dos quais ele existe de fato, naturalmente se chega aos resultados mais insossos do mundo. Esse liberalismo alemão, tal como ele ainda se declarava até recentemente e, como vimos, já em sua forma mais popular, é puro entusiasmo, ideologia sobre o liberalismo *real*. Como é fácil, diante disso, transformar o seu conteúdo todo em filosofia, em puras determinações

[1] a torto e a direito

conceituais, em "conhecimento racional"! Portanto, se alguém tiver a infelicidade de conhecer o liberalismo aburguesado apenas na forma sublimada que Hegel e os mestres-escolas dele dependentes lhe deram, não chegará senão a conclusões que pertencem exclusivamente ao reino do Sagrado. Sancho nos proporcionará um triste exemplo disso.

"Em tempos recentes", no mundo ativo, "falou-se" "tanto" do domínio dos burgueses "que não é de admirar que a informação sobre esse tema" já "tenha chegado inclusive a Berlim" – por meio da obra de L. Blanc, traduzida pelo berlinense Buhl[184] etc. – e lá mesmo tenha atraído a atenção de mestres--escolas bonachões (*Wigand*, p. 190). Entretanto, não se pode dizer que, no seu método de apropriação das concepções em curso, "Stirner" tenha se "habituado a uma versão especialmente lucrativa e produtiva" (*Wig*[*and*], ibidem), como já ficou evidente pela sua exploração de Hegel e como agora se verá mais uma vez.

Não passou despercebido ao nosso mestre-escola que, nos últimos tempos, os liberais foram identificados com os burgueses. Mas, pelo fato de São Max identificar os burgueses com os bons burgueses, os pequeno-burgueses alemães, ele não consegue captar o que lhe foi transmitido tal como é na realidade e tal como foi expresso por todos os autores competentes – a saber, que o discurso liberal é a expressão idealista dos interesses reais [*realen*] da burguesia –, mas pensa, ao contrário, que o propósito último do burguês é tornar-se um liberal consumado, um cidadão do Estado [*Staatsbürger*]. Para ele, não é o *bourgeois* a expressão verdadeira do *citoyen*, mas sim o *citoyen* é a expressão verdadeira do *bourgeois*. Essa concepção, tão sagrada quanto alemã, vai tão longe que, na p. 130, "a burguesia" (quer dizer, o domínio da burguesia) é transformada num "*pensamento, nada* além de um pensamento", e "o Estado" entra em cena como "o verdadeiro homem", que nos "Direitos do Homem" dispensa a cada indivíduo burguês a verdadeira consagração aos direitos "*do*" homem – e tudo isso depois que as ilusões sobre o Estado e os Direitos do Homem já haviam sido suficientemente desveladas nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais franco-alemães][a], um fato que São Max, enfim, acaba por perceber no seu "comentário apologético" do ano de 1845. Assim, agora ele pode transformar o burguês – separando este último, na qualidade de liberal, de si mesmo como burguês empírico – no liberal santo, bem como o Estado "no Sagrado" e a relação do burguês com o Estado

---

[a] Isso ocorreu nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, de acordo com o contexto, só em relação aos Direitos do Homem da Revolução Francesa. Aliás, toda essa concepção da concorrência como "Direitos Humanos" já pode ser comprovada um século antes nos representantes da burguesia. (John Hamp[den], Petty, Boisguillebert, Child etc.) Sobre a rela[ção] dos liberais teóricos com os burgueses, conferir o que foi dito [acima] sobre o comportamento dos ideólogos de uma classe para com essa mesma classe. (N. A.)

moderno numa relação sagrada, em *culto* (p. 131), com o que ele já concluiu propriamente a sua crítica ao liberalismo político. Ele o transformou "no Sagrado"[a].

Queremos, aqui, dar alguns exemplos de como São Max ornamenta essa sua propriedade com arabescos históricos. Para isso, ele se vale da Revolução Francesa, com a qual o seu corretor de história, São Bruno, firmou um breve contrato de fornecimento, limitado a alguns poucos dados.

Por intermédio de algumas poucas palavras de Bailly, que por sua vez foram repassadas pelos *Denkwürdigkeiten* [Fatos memoráveis][185] de São Bruno, "os que até aqui foram súditos adquirem", pela convocação dos Estados Gerais, "a consciência de que são proprietários" (p. 132). É o inverso, *mon brave*[1]: por meio disso, os que já eram proprietários operam com a consciência de não serem mais súditos – uma consciência que havia muito já fora adquirida, por exemplo, pelos fisiocratas[186], e, polemicamente contra os burgueses, por Linguet (*Théorie des lois civiles*, 1767), Mercier, Mably, enfim, de modo geral, nos escritos contra os fisiocratas. Essa implicação foi inclusive reconhecida logo no início da revolução, por exemplo, por Brissot, Fauchet, Marat, no *Cercle social*[187] e por todos os adversários democráticos de Lafayette. Se São Max tivesse apreendido as coisas tal como ocorreram independentemente do seu corretor de história, ele não se admiraria de que "as palavras de Bailly de fato *soam* [como se agora cada um fosse proprietário"] [...][188]

[...] "Stirner" acredita que "'para os bons burgueses' tanto [faz quem protege a eles] e aos seus princípios[, se é um] rei absoluto ou um rei constitucional, uma república etc." – Para "os bons burgueses", que comodamente bebem a sua cerveja numa taberna berlinense, isso é, de fato, "indiferente[189]"; mas para os burgueses históricos isso não é indiferente de forma alguma. Aqui, o "bom burguês" "Stirner" novamente imagina, como faz em toda essa seção, que os burgueses franceses, norte-americanos e ingleses seriam bons filisteus berlinenses dados à cerveja. A frase acima, se traduzida da forma da ilusão política para um bom alemão, significa: para os burgueses "pode ser indiferente" se são eles que dominam irrestritamente ou se outras classes contrapesam o seu poder político e econômico. São Max crê que um monarca absoluto ou quem quer que seja *possa* proteger os burgueses tão bem quanto eles protegem a si mesmos. E não só isso, mas também os "seus princípios" – que consistem em submeter o poder do Estado ao *chacun pour soi, chacun chez soi*[2], e explorá-lo em função disso –, isso é algo que deve caber a um "rei absoluto"! Que São Max nos cite um país em que, havendo condições

[a] com o que, para ele, toda a crítica "alcança o seu propósito último" e todos os gatos se tornam pardos; com o que, ao mesmo tempo, ele admite sua insciência sobre a base *real* e o conteúdo real do domínio da burguesia. (S. M.)

[1] meu caro [2] cada um por si, cada um em seu lar

comerciais e industriais desenvolvidas e sob uma grande concorrência, os burgueses permitem que um "rei absoluto" os proteja.

Depois dessa transformação dos burgueses históricos em filisteus alemães sem história, "Stirner" não precisa mais conhecer nenhum outro tipo de burgueses a não ser "burgueses acomodados e funcionários públicos leais" (!!) – dois fantasmas que só podem ser vistos no solo "sagrado" alemão – e condensar toda a classe em "serviçais [*Diener*] obedientes" (p. 138). Ele que dê uma olhada nesse serviçal obediente nas bolsas de Londres, Manchester, Nova York e Paris. Agora que São Max tomou impulso, ele pode ir *the whole hog*[1] e acreditar num estreito teórico dos *Vinte e um cadernos*, que diz que "o liberalismo é o conhecimento racional aplicado às condições em que nos encontramos"[190], e declarar que "os liberais são adeptos fanáticos da razão". A partir dessas [...] fraseologias se pode ver quão pouco os alemães se recuperaram [de suas] primeiras ilusões sobre o libera[lismo]. "Abraão creu em esperança, quando não havia nada a esperar, [...] e sua fé lhe foi imputada como justiça" (Rom[anos] 4, 18 e 22).

> "O Estado paga bem para que seus bons burgueses possam pagar mal sem correr riscos; é mediante uma boa remuneração que ele se assegura de seus serviçais – dos quais obtém proteção para os bons burgueses –, que ele forma uma polícia; e os bons burgueses pagam de bom grado altos tributos para ele, para que possam despender tanto menos com seus trabalhadores." (p. 152)

Quer dizer: os burgueses pagam bem o seu Estado e fazem com que a nação inteira também o faça para que eles, os burgueses, possam pagar mal sem correr perigo; eles asseguram para si, mediante bom pagamento aos serviçais do Estado, uma força protetora, uma polícia; eles contribuem de bom grado e fazem toda a nação pagar altos tributos para que eles possam, sem correr riscos, descontar novamente dos seus trabalhadores, como tributo (como desconto do salário), aquilo que pagaram. "Stirner" faz, aqui, a nova descoberta econômica de que o salário é um tributo, um imposto que o burguês paga ao proletário, enquanto os demais economistas profanos compreendem os impostos como um tributo que os proletários pagam ao burguês.

Da sagrada burguesia o nosso santo Padre da Igreja chega, agora, ao proletariado "único" de Stirner (p. 148). Este se compõe de "cavalheiros de indústria, prostitutas, ladrões, assaltantes e assassinos, jogadores, pessoas desapossadas sem ocupação e levianas" (ibidem). Estes são "o proletariado perigoso" e, por um instante, reduzem-se a "alguns gritalhões", depois, por fim, a "vagabundos" cuja expressão plena são os "vagabundos *intelectuais*" que não se atêm "aos limites de uma forma moderada de pensar". [...] "*Tal é o sentido amplo* do assim chamado proletariado ou" (*per appos*[*itionem*][2]) "do pauperismo!" (p. 149).

---

[1] até o fim [2] por aposição, justaposição

[O pro]letariado, ["em contraposição, é] absorvido pelo Estado" (p. 151). [O] proletariado inteiro se compõe, portanto, de burgueses arruinados e proletários arruinados, de um conjunto de *vadios* [*Lumpen*][191] que existiram em todas as épocas e cuja existência *maciça*, desde o ocaso da Idade Média, precedeu ao surgimento maciço do proletariado profano, do que São Max pode se convencer a partir da legislação e da literatura inglesas e francesas. Nosso santo tem exatamente a mesma concepção do proletariado que os "bons burgueses acomodados" e particularmente os "leais funcionários públicos". Em consequência disso, ele também identifica proletariado com pauperismo, ao passo que o pauperismo representa apenas a condição do proletariado arruinado, o último estágio no qual se afunda o proletário que se tornou incapaz de oferecer resistência à pressão da burguesia, e só o proletário privado de toda e qualquer energia é um *pauper*[1] (Cf. Sismondi, Wade[192] etc.). Por exemplo, aos olhos dos proletários, "Stirner" e seus consortes podem eventualmente valer como *paupers*, mas jamais como proletários.

Tais são as representações "próprias" que São Max tem da burguesia e do proletariado. Como, porém, essas imaginações sobre liberalismo, bons burgueses e vagabundos naturalmente não o levam a nada, ele se vê necessitado, para efetuar a transição para o comunismo, a introduzir os burgueses e proletários reais, profanos, tal como ele os conhece de ouvir dizer. Isso se dá nas p. 151 e 152, onde o lumpemproletariado [*Lumpenproletariat*] se transforma nos "trabalhadores", nos proletários profanos, e os burgueses, "com o tempo", passam "às vezes" por uma série de "mutações diversas" e por "múltiplas refrações". Em certa linha, diz-se que *"Os possuidores governam"* – burgueses profanos; seis linhas adiante: "O burguês é o que é pela graça do Estado" – burgueses sagrados; outras seis linhas adiante: "O Estado é o *status* da burguesia" – burgueses profanos; o que é explicado no sentido de que "o Estado" dá "aos possuidores" "a sua posse como feudo" e que o "dinheiro e os bens" do "capitalista" são "bem estatal" transferido pelo Estado como "feudo" – burgueses santos. No final, esse Estado onipotente se transforma de novo "no Estado dos possuidores", ou seja, dos burgueses profanos, no que se encaixa esta passagem posterior: "A *burguesia* tornou-se *onipotente* por meio da revolução" (p. 156). Nem mesmo São Max teria conseguido produzir tais contradições "martirizantes" e "pavorosas", ao menos não teria ousado promulgá-las, se não tivesse sido socorrido pela palavra alemã "*Bürger*", que ele pode interpretar à vontade como "*citoyen*[2]", como "*bourgeois*[3]" ou como o "bom burguês [*guter Bürger*]" alemão.

Antes de prosseguirmos, temos de constatar outras duas grandes descobertas político-econômicas que o nosso homem de bem "traz à luz" "na paz

[1] indigente [2] cidadão [3] burguês

de seu espírito" e que têm em comum com o "prazer adolescente" da p. 17 o fato de igualmente serem "puros pensamentos".

Na p. 150, toda a desgraça das condições sociais vigentes se reduz a que "burgueses e trabalhadores creem na 'verdade' do dinheiro". *Jacques le bonhomme* imagina, aqui, que depende dos "burgueses" e "trabalhadores", que estão espalhados por todos os Estados civilizados do mundo, amanhã cedo, de uma hora para outra, mandar protocolar a sua "incredulidade" na "verdade do dinheiro"; ele chega até a acreditar que, sendo possível tal absurdo, isso serviria para alguma coisa. Ele acredita que qualquer literato berlinense pode abolir a "verdade do dinheiro" da mesma maneira que abole na sua cabeça a "verdade" de Deus ou da filosofia hegeliana. Que o dinheiro é um produto necessário de certas relações de produção e intercâmbio, e que ele permanece uma "verdade" enquanto existirem essas relações, naturalmente não significa nada para um santo como São Max, que dirige os olhos para o céu e volta o seu traseiro profano para o mundo profano.

A segunda descoberta é feita na p. 152 e consiste em que "o trabalhador não consegue realizar o valor do seu trabalho" porque ele, o trabalhador, "cai nas mãos" "daqueles que" receberam "algum bem estatal" "como feudo". Esta é, agora, a explicação adicional da frase da p. 151, já citada anteriormente, que diz que o trabalhador é absorvido pelo Estado. Neste ponto, qualquer um "coloca" imediatamente "a singela reflexão" – que "Stirner" não a coloque não é "de admirar" –: como pode ser que o Estado não tenha dado aos "trabalhadores" qualquer "bem estatal" como "feudo"? Se São Max tivesse colocado essa questão, talvez ele tivesse se poupado de seu esquema da "sagrada" burguesia, pois nesse caso ele teria sido obrigado a ver como se dá a relação entre os possuidores e o Estado moderno.

Mediante a contraposição de burguesia e proletariado – isso até mesmo "Stirner" sabe – chega-se no comunismo. Mas *como* chegar nele é algo que *só* "Stirner" sabe.

> "Os trabalhadores têm em suas mãos o poder mais terrível [...] eles precisam *apenas* interromper o trabalho e *contemplar* o objeto trabalhado [*Gearbeitete*] como seu e dele fruir. Esse é o sentido das agitações de trabalhadores que emergem *aqui e ali*." (p. 53)

As agitações de trabalhadores, que já sob o imperador bizantino Zeno deram origem a uma lei (Zenão, *de novis operibus constitutio*[1]); que "emergiram" no século XIV na *Jacquerie*[193] e na revolta de Wat Tyler[194], em 1518 no *evil may-day*[195] em Londres e, em 1549, na grande revolta do curtidor Ket[196]; que, então, deram origem aos *Act* 2 e 3 de Eduardo VI, ao 15 e a uma série de outros atos parlamentares semelhantes; que pouco tempo depois, em 1640 e 1659 (oito levantes no período de um ano), aconteceram em Paris e

[1] decreto sobre os novos trabalhos

já desde o século XIV deviam ser frequentes na França e Inglaterra, a julgar pela legislação da mesma época – a guerra constante dos trabalhadores contra os burgueses, que, na Inglaterra, desde 1770 era travada com violência e astúcia e, na França, desde a Revolução – tudo isso existe para São Max só "aqui e ali", na Silésia, em Poznan, Magdeburgo e Berlim, "como noticiam os jornais alemães".

O objeto trabalhado continuaria a existir sempre e a se reproduzir, como imagina *Jacques le bonhomme*, como objeto do "contemplar" e do "fruir", mesmo que os produtores "interrompessem o trabalho".

Tal como acima no caso do dinheiro, aqui nosso bom burguês volta a transformar "os trabalhadores", que estão espalhados por todo o mundo civilizado, numa sociedade coesa que só precisa tomar uma decisão para se livrar de todas as suas dificuldades. Certamente São Max não sabe que, apenas no período de 1830 até agora, foram feitas no mínimo cinquenta tentativas – e que neste momento se faz mais uma – de unir todos os trabalhadores da Inglaterra numa única associação, e que todos esses projetos foram frustrados por razões altamente empíricas. Ele não sabe que mesmo uma minoria de trabalhadores que se une para provocar uma interrupção do trabalho logo se vê obrigada a atuar de modo revolucionário, um fato que ele poderia ter aprendido com a insurreição inglesa de 1842 e, antes dela, já com a insurreição galesa de 1839, ano em que a agitação revolucionária entre os trabalhadores se expressou pela primeira vez de maneira abrangente no "mês sagrado", proclamado concomitantemente com o armamento geral do povo. Vemos aqui, uma vez mais, como São Max procura por toda parte achar alguém que aceite o seu absurdo como "*o* sentido" dos fatos históricos, o que ele consegue, quando muito, com o *seu* "Se" – fatos históricos "aos quais ele atribui dissimuladamente o seu sentido e que, portanto, tinham de desembocar num absurdo" (*Wigand*, p. 194). A propósito, nenhum proletário sequer cogitaria em consultar São Max sobre "o sentido" dos movimentos proletários ou sobre o que agora se deveria empreender contra a burguesia.

Depois dessa grande campanha, o nosso santo Sancho se recolhe para junto de sua Maritornes com a seguinte fanfarronada:

> "O Estado repousa sobre a *escravidão do trabalho*. Ao *libertar-se o trabalho*, o Estado é derrotado." (p. 153)

O Estado *moderno*, o domínio da burguesia, repousa sobre a *liberdade do trabalho*. Pois quantas vezes o próprio São Max extraiu – claro que, como sempre!, de forma devidamente caricaturizada! – dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* a ideia de que com a liberdade de religião, do Estado, de pensamento etc., portanto, "às vezes" "então decerto" "talvez" também com a liberdade do *trabalho*, não sou Eu que me torno livre, mas apenas um dos meus capatazes. A liberdade do trabalho consiste na livre concorrência dos trabalhadores entre si. Também na economia política, assim como em *todas*

as outras esferas, São Max é bastante infeliz. O trabalho *é* livre em todos os países civilizados; não se trata de libertar o trabalho, mas de suprassumi-lo [*aufheben*].

B) O comunismo

São Max chama o comunismo de "liberalismo social", porque ele está bem ciente da má fama de que goza a palavra "liberalismo" entre os radicais de 1842 e entre os livres-pensadores[197] berlinenses mais extremos. Essa transformação lhe dá simultaneamente a oportunidade e a coragem de pôr na boca dos "liberais sociais" todo tipo de coisas que, antes de "Stirner", ainda não haviam sido pronunciadas e cuja refutação deve, então, ao mesmo tempo refutar o *comunismo*.

A superação do comunismo se dá mediante uma série de construções em parte lógicas, em parte históricas.

Primeira construção lógica.

> Porque "Nós Nos tornamos serviçais de egoístas", não "devemos Nós" mesmos Nos tornarmos egoístas [...] "mas preferir tornar impossíveis os egoístas. Queremos transformá-los todos em vadios [*Lumpen*], queremos todos não ter nada, para que 'todos' tenham. – Assim são os sociais[198]. – Quem é essa pessoa que vós chamais de 'todos'? É a 'sociedade'". (p. 153)

Valendo-se de algumas aspas, Sancho transforma, aqui, "todos" numa pessoa; a sociedade como pessoa, como sujeito = a sociedade sagrada, o Sagrado. Agora o nosso santo sabe por onde ele anda e pode soltar de uma só vez a labareda de seu fervor contra "o Sagrado", com o que naturalmente o comunismo está destruído.

Não é de admirar que, aqui, São Max ponha novamente na boca dos "sociais" a sua falta de sentido como se fosse o sentido deles. Em primeiro lugar, ele identifica o "ter" como proprietário privado com o "ter" em si. Em vez de analisar as relações determinadas entre a propriedade privada e a produção, em vez de analisar o "ter" do proprietário de terras, do capitalista, do *commerçant*[1], do fabricante, dos trabalhadores – onde o "ter" se mostra como um ter absolutamente determinado, como comando do trabalho alheio –, ele transforma todas essas relações em "teres".

[...][199] deixou agir o liberalismo político, que transformou a "nação" em proprietária suprema. O comunismo, portanto, nem precisa mais "abolir" a "propriedade pessoal" mas, quando muito, equilibrar a distribuição dos "feudos", nela instituir a "égalité[2]". Sobre a sociedade como "proprietária suprema" e sobre o "vadio" [*Lump*], confiram o que diz São Max, entre outros textos, no *Egalitaire* de 1840:

---

[1] comerciante [2] igualdade

"A propriedade social é uma contradição, mas a riqueza social é uma consequência do comunismo. Fourier diz centenas de vezes, em oposição aos modestos moralistas burgueses, que o mal social não consiste em que alguns tenham demais, mas em que todos tenham muito pouco", razão pela qual ele aponta, em *Le fausse industrie* (Paris, 1835, p. 410), para a "pobreza dos ricos".

Da mesma forma, já é dito na revista comunista alemã *Die Stimme des Volks* [A Voz do Povo], nº II, p. 14, publicada em Paris, no ano de 1839, antes, portanto, das *Garantien* [Garantias] de Weitling[200]:

"A propriedade privada, o tão louvado, diligente, cômodo, inocente 'lucro privado', evidentemente prejudica a riqueza da vida."

Aqui, São Sancho toma pelo comunismo a representação que dele fazem alguns liberais que transitam para o comunismo e o modo de se expressar de alguns comunistas que falam de modo político por razões muito práticas.

Depois de ele ter transferido a propriedade "para a sociedade", todos os participantes dessa sociedade imediatamente se convertem, para ele, em indigentes e vadios [*Lumpen*], muito embora eles próprios "tenham", na representação que *ele tem* da ordem comunista das coisas, a "suprema proprietária". – A sugestão bem-intencionada que ele faz aos comunistas de "elevar a palavra vadio à condição de tratamento honroso, tal como a Revolução o fez com a palavra 'burguês'", constitui um exemplo evidente de como ele confunde o comunismo com algo que há muito tempo já passou. Em contraposição às "*honnêtes gens*[1]", que ele traduz muito precariamente como "bons burgueses", a própria revolução elevou a palavra "*sans-culotte*[201]" "à condição de tratamento honroso". É isso que faz São Sancho a fim de que se cumpra a palavra escrita no profeta Merlim acerca das três mil e trezentas bofetadas que o homem cuja chegada se anuncia terá de aplicar em si mesmo:

"Es menester, que Sancho tu escudero
se dé tres mil azotes, y trecientos
En ambas sus valientes posaderas
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden." [2]
(*Dom Quixote*, volume II, capítulo 35).

São Sancho constata "a elevação da sociedade à condição de suprema proprietária" como o "segundo *roubo* praticado contra a esfera pessoal em proveito da humanidade", ao passo que o comunismo é apenas o roubo consumado do "roubo da esfera pessoal". "Porque para ele o roubo deve

---

[1] pessoas honradas, homens de bem (isto é, os grandes proprietários) [2] "Deve o teu escudeiro Sancho Pança/ Assentar *nas suas largas nádegas*/ Descobertas e ao ar, três mil açoites/ Com suas próprias mãos, e mais trezentos.../ Açoites que lhe doam bem deveras"[202]

inquestionavelmente ser considerado digno de repúdio, então" São Sancho "acredita, por exemplo, ter estigmatizado" o comunismo "já com a frase" acima. ("O Livro", p. 102.) "Se" "Stirner" pressentiu "o roubo até mesmo" no comunismo, "como poderia ter deixado de sentir contra ele uma 'aversão profunda' e uma 'justa indignação'"? (*Wig*[*and*], p. 156.) "Stirner" está, desse modo, desafiado a nos dar o nome do burguês que tenha escrito sobre o comunismo (ou o cartismo) e que não tenha dito as mesmas tolices com muita ênfase. O comunismo, de fato, praticará um "roubo", porém contra aquilo que o burguês reputa como "pessoal".

Primeiro corolário.

> p. 349. "O liberalismo logo surgiu com a declaração de que fazia parte da essência do homem não ser *propriedade*, mas *proprietário*. Como o que aí estava em questão eram os homens, e não os indivíduos, então a estes coube o Quanto [*Wieviel*], o qual constituía justamente o interesse especial dos indivíduos. *Daí que* o egoísmo dos indivíduos conservou, nesse Quanto, o espaço mais livre de ação que era possível e praticou uma incansável concorrência."

Significa dizer que o liberalismo, isto é, os proprietários privados liberais, conferiram, no início da Revolução Francesa, uma aura liberal à propriedade privada, declarando-a Direito do Homem. A isso os proprietários foram obrigados já por sua posição como partido revolucionário; eles foram até mesmo obrigados não só a dar à massa do povo [rural] francês o direito à propriedade, ma[s t]ambém a deixar que a propriedade *existente fosse tomada*, e tudo isso eles puderam fazer porque, nesse processo, o seu próprio "Quanto", que era o que mais lhes interessava, permaneceu intocado e foi até mesmo assegurado. – Constatamos aqui, ademais, que São Max faz que a concorrência tenha origem no liberalismo, uma bofetada que ele dá na história como vingança pela bofetada que ele acima teve de dar em si mesmo. A "explicação mais precisa" do manifesto com o qual ele faz o liberalismo "*logo* surgir", nós a encontramos em Hegel, que em 1820 se pronunciou nos seguintes termos:

> "Em relação às coisas exteriores, o racional" (isto é, o que é próprio de mim como homem, como ser humano) é "que eu possua propriedade [...] o que e *quanto* eu possuo é, em consequência, uma casualidade jurídica." (*Fil*[*osofia*] *do direito*, § 49)

O que é notável em Hegel é que ele transforma a fraseologia do burguês no conceito efetivo, na essência da propriedade, o que "Stirner" reproduz fielmente. São Max encontra na evolução acima o alicerce para seu enunciado adicional de que o comunismo

> "levantou a questão sobre o *Quanto* do possuir e a respondeu no sentido de que o homem deve ter tanto quanto necessita. Poderá o meu egoísmo se satisfazer com isso? [...] Eu tenho, em vez disso, de ter tanto quanto sou capaz de me apropriar." (p. 349)

Em primeiro lugar, aqui devemos observar que o comunismo de modo algum se originou do § 49 da *Filosofia do direito* de Hegel e de seu "o que e quanto". Em segundo lugar, "*ao* comunismo" sequer ocorre querer dar algo "*ao* homem", já que "*o* comunismo" de modo algum é da opinião de que "*o* homem" "necessita" de qualquer coisa além de uma breve iluminação crítica. Em terceiro lugar, ele impinge ao comunismo o "precisar" do burguês atual, ao introduzir uma distinção que, por sua precariedade, só pode ter importância para a sociedade atual e seu retrato ideal, a associação stirneriana de "alguns gritalhões" e costureiras livres. "Stirner", uma vez mais, conseguiu produzir grandes "discernimentos" sobre o comunismo. Por fim, São Sancho, em sua exigência de ter tanto quanto ele próprio for capaz de se apropriar (isso se essa exigência não desembocar, por exemplo, na fraseologia burguesa habitual de que cada um deve ter de acordo com sua capacidade [*Vermögen*[203]], de que cada um deve ter o direito do livre ganho), presume o comunismo como algo vigente e o faz a fim de poder desenvolver e afirmar livremente a sua "capacidade", o que de modo algum depende unicamente dele, assim como sua própria "capacidade" não depende só dele, mas também das relações de produção e intercâmbio nas quais ele vive. – (Cf., adiante, a "Associação".) A propósito, o próprio São Max não age de acordo com sua doutrina, já que em todo o seu "Livro" ele "precisa de" e consome coisas das quais ele não foi "capaz" de "se apropriar".

Segundo corolário.

> "Mas os reformadores sociais nos proclamam um direito social. Neste, o indivíduo se torna o escravo da sociedade." (p. 246) "Segundo a opinião dos comunistas, cada um deve usufruir dos eternos Direitos do Homem." (p. 238)

Sobre as expressões "direito", "trabalho" etc., na forma como aparecem nos autores proletários, e sobre como a crítica deve se portar diante delas, falaremos na seção que trata do "socialismo verdadeiro" (ver volume II)[204]. No que se refere ao direito, afirmamos, entre muitas outras coisas, a contraposição do comunismo ao direito tanto em sua modalidade política quanto na privada, como também na sua forma mais genérica como Direito do Homem. Ver os *Deutsch-Französische Jahrbücher* (p. 206 ss.), onde o privilégio e a prerrogativa são concebidos como correspondentes à propriedade privada vinculada ao estamento, e o direito é concebido como correspondente à situação da concorrência, da propriedade privada livre; da mesma forma, o próprio Direito do Homem é visto como privilégio e a propriedade privada como monopólio. Além disso, a crítica ao direito é vista em conexão com a filosofia alemã e apresentada como consequência da crítica à religião (p. 72), e os axiomas do direito, que devem levar ao comunismo, são declaradamente concebidos como axiomas da propriedade privada, do mesmo modo como o direito comum de posse é concebido como pressuposto imaginário do direito à propriedade privada (p. 98-9)[205].

A propósito, só mesmo a um mestre-escola berlinense poderia ocorrer contrapor o discurso acima citado a um Babeuf, compreendendo este último como representante teórico do comunismo. "Stirner", no entanto, tem a petulância de afirmar, na p. 247, que o comunismo, o qual supõe

> "que os homens têm os mesmos direitos por natureza, refuta a sua própria tese ao dizer que os homens não têm qualquer tipo de direito por natureza. Pelo fato de não querer, por exemplo, reconhecer que os pais têm direitos sobre os filhos, ele abole a família. De modo geral, todo esse princípio inteiramente revolucionário ou babeufiano (cf. *Os comunistas na Suíça, relatório* comissional, p. 3) baseia-se numa visão religiosa, isto é, falsa."

Um ianque vem para a Inglaterra, é impedido pelo juiz de paz de açoitar seu escravo, e grita indignado: *Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*[1]

São Sancho expõe-se, aqui, a um duplo ridículo. Em primeiro lugar, ele vê uma supressão "dos direitos iguais dos homens" no fato de que os "direitos iguais por natureza" das crianças são voltados contra os seus pais, de que são conferidos Direitos Humanos *iguais* tanto às crianças como aos pais. Em segundo lugar, duas páginas antes, *Jacques le bonhomme* relata que o Estado não intervém quando o filho é surrado pelo pai porque respeita o direito de família. Portanto, o que por um lado ele apresenta como um direito particular (direito de família) é por ele subsumido, por outro lado, nos "Direitos do Homem iguais por natureza". Por fim, ele admite que só conhece Babeuf a partir do Relatório Bluntschli[206], ao passo que este relatório, por sua vez, admite (p. 3) ter haurido a sua sabedoria do intrépido L. Stein[207], doutor em direito. O profundo conhecimento que São Sancho tem do comunismo fica evidente a partir dessa citação. Assim como São Bruno é o seu corretor para assuntos de Revolução, São Bluntschli é seu corretor para assuntos de comunistas. Nesse estado de coisas, tampouco deve nos admirar se algumas linhas adiante nossa versão nacional da Palavra Divina reduz a *fraternité*[2] da Revolução à "igualdade dos filhos de Deus" (em que dogmática cristã aparece a *égalité*[3]?).

Terceiro corolário.

> Porque o princípio da comunidade culmina no comunismo, o comunismo é = "a glória do Estado do amor". (p. 414)

Do Estado do amor, uma fabricação bem própria de São Max, ele deriva, nesta passagem, o comunismo, que, nesse caso, naturalmente permanece um comunismo exclusivamente stirneriano. São Sancho conhece apenas ou o egoísmo do indivíduo ou, do outro lado, a demanda das pessoas por

[1] A isto você chama de país livre, onde um homem não pode surrar seu próprio negro?
[2] fraternidade [3] igualdade

serviços de caridade, por compaixão, por esmolas. Fora e acima desse dilema, nada existe para ele.

Terceira construção lógica.

> "Porque é na sociedade que as situações mais opressivas se produzem de modo acentuado, que muitos, especialmente" (!) "os oprimidos" (!), "pensam em procurar a culpa na sociedade e atribuem a si mesmos a tarefa de descobrir a sociedade correta." (p. 155)

Em contraposição, "Stirner" "se atribui" "a tarefa" de descobrir a "sociedade correta" *para ele*, a sociedade sagrada, a sociedade como *o* sagrado. Os que hoje em dia são "oprimidos" "na sociedade" "pensam" unicamente na tarefa de instituir a sociedade *correta para eles*, sociedade que consiste, primeiramente, na abolição da atual sociedade tomando como base as forças produtivas dadas. Por exemplo, se numa máquina "se fazem sentir situações opressivas", se, digamos, ela não quer funcionar, e ocorre que aqueles que precisam da máquina, por exemplo, para fazer dinheiro, descobrem o defeito da máquina e se propõem a modificá-la etc., então, de acordo com São Sancho, eles se atribuem a tarefa não de consertar a máquina, mas de descobrir a máquina *correta*, a máquina sagrada, a máquina como o Sagrado, o Sagrado como a máquina, a máquina no céu. "Stirner" lhes aconselha a procurar a culpa "*em si mesmos*". Não é culpa deles, por exemplo, que eles necessitem de uma enxada e de um arado? Não poderiam eles enterrar e desenterrar as batatas com as unhas? O santo lhes prega sobre isso na p. 156:

> "Isso não passa de um antigo fenômeno, que consiste em antes procurar a culpa nas outras coisas do que em si – quer dizer, no Estado, no egoísmo do rico, quando na verdade a culpa é precisamente nossa."

O "oprimido" que procura "no Estado" "a culpa" pelo pauperismo não é, como incidentemente vimos acima, ninguém mais que o próprio *Jacques le bonhomme*. Em segundo lugar, o "oprimido" que se tranquiliza ao procurar a "culpa" no "egoísmo do rico" não é, uma vez mais, ninguém senão *Jacques le bonhomme*. Ele poderia ter se instruído melhor a respeito dos demais oprimidos lendo *Facts and Fictions*, do alfaiate e doutor em filosofia John Watts, *Poor Man's Companion*, de Hobson etc. E, em terceiro lugar, quem é a pessoa a que se refere "nossa culpa"? Será a criança proletária, que vem ao mundo com escrofulose, é criada à base de ópio e mandada para a fábrica aos sete anos de idade? Será o trabalhador individual, de quem se espera, aqui, que se "revolte" por conta própria contra o mercado mundial? Será a menina que tem de escolher entre morrer de fome ou se prostituir? Não, mas tão somente Aquele que procura "em si mesmo" "toda a culpa", isto é, a "culpa" por toda essa situação em que o mundo se encontra atualmente, ou seja, uma vez mais, Ninguém além do próprio *Jacques le bonhomme*: "Isso não passa de um antigo fenômeno" da introversão e da penitência cristãs

em sua forma germânico-especulativa, da fraseologia idealista em que Eu, o Real, não necessito modificar a realidade, o que eu só poderia fazer junto com outros, mas sim me modificar em mim. "É a luta interna do escritor consigo mesmo" (*A sagrada família*, p. 122, cf. p. 73, 121 e 306).

De acordo com São Sancho, portanto, os oprimidos pela sociedade buscam a sociedade adequada. Para ser coerente ele deveria, portanto, fazer que também aqueles que "buscam no Estado a culpa" – e trata-se, para ele, *das mesmas* pessoas – busquem o *Estado adequado*. Mas isso ele não pode fazer porque ouviu dizer que os comunistas querem abolir o Estado. É essa abolição do Estado que ele tem de construir agora, o que São Sancho efetua, uma vez mais, com o auxílio do seu "Ruço[208]", a aposição, de um modo que "parece muito simples":

> "Porque os trabalhadores se encontram em *estado de necessidade*, o presente *estado de coisas*, isto é, o *Estado (status = estamento)* tem de ser abolido." (ibidem)

Portanto:

estado de necessidade	=	presente estado de coisas.
presente estado de coisas	=	estamento.
estado	=	*status*.
status	=	Estado.
conclusão: estado de necessidade	=	Estado.

O que pode "parecer mais simples"? "Não deixa de causar admiração" que os burgueses ingleses de 1688 e os franceses de 1789 não tenham "colocado" as mesmas "singelas reflexões e equações", já que naquele tempo, bem mais que hoje, o estamento era = *status* = o Estado. Disso resulta que em toda parte onde existe o "estado de necessidade", "*o* Estado", que naturalmente é o mesmo na Prússia e na América do Norte, tem de ser abolido.

São Sancho nos proporciona agora, segundo o seu costume, alguns provérbios *salomônicos*.

Provérbio salomônico nº I.

> p. 163: "Que a sociedade não é, em absoluto, um Eu, que pudesse andar etc., mas um instrumento do qual podemos tirar proveito; que não temos incumbências sociais, mas simplesmente interesses; que não devemos nenhum sacrifício à sociedade, mas se sacrificamos algo o sacrificamos a Nós: nisso os sociais não pensam, porque se encontram cativos do princípio religioso e anseiam sofregamente por uma – sociedade sagrada."

A partir disso, resultam os seguintes "discernimentos" sobre o comunismo:

1. São Sancho esqueceu completamente que foi Ele mesmo que transformou "a sociedade" num "Eu" e que, por isso, se encontra simplesmente em sua própria "sociedade";

2. ele acredita que os comunistas esperam que "a sociedade" lhes "dê" alguma coisa qualquer, ao passo que estes, quando muito, querem dar a si mesmos uma sociedade;

3. ele transforma a sociedade, antes que esta exista, num instrumento do qual quer tirar proveito, sem que ele e outras pessoas tenham produzido uma sociedade, ou seja, esse "instrumento", mediante um comportamento social recíproco;

4. ele acredita poder falar de "incumbências" e "interesses" em relação à sociedade comunista, ou seja, de dois lados mutuamente complementares de uma oposição que diz respeito meramente ao âmbito da sociedade burguesa (no interesse, o burguês reflexivo sempre interpõe um terceiro elemento entre ele e sua manifestação de vida, um vício que, em verdade, aparece na sua forma clássica em Bentham, cujo nariz primeiro necessita ter um interesse para, somente então, decidir-se por cheirar. Cf. "o Livro", sobre o *direito* ao seu nariz, p. 247);

5. São Max acredita que os comunistas querem "fazer sacrifícios" "à sociedade", ao passo que eles querem, no máximo, sacrificar a sociedade vigente – nesse caso, ele teria de designar como um sacrifício que eles fazem a si mesmos a consciência de que sua luta é uma causa comum a todas as pessoas que cresceram sob o regime burguês;

6. que os sociais estão presos ao princípio religioso e

7. que anseiam por uma sociedade sagrada são pontos que já foram resolvidos acima. Vimos o quão "sofregamente" São Sancho "anseia" pela "[socie]dade sagrada" a fim de, por intermédio dela, poder refutar o comu[nis]mo.

Provérbio salomônico nº II.

> p. 277: "Fosse o interesse pela questão social menos apaixonado e ofuscado, reconhecer-*se*-ia... que uma sociedade não pode se tornar nova enquanto aqueles que a formam *e* a constituem continuarem a ser os velhos."

"Stirner" acredita, aqui, que os proletários comunistas que revolucionam a sociedade, que colocam as relações de produção e a forma do intercâmbio sobre uma nova base, isto é, sobre si mesmos como os novos, sobre o seu novo modo de vida, continuam a ser "os velhos". A propaganda incansável que esses proletários fazem, as discussões que eles travam diariamente entre si comprovam suficientemente quão pouco eles mesmos querem continuar a ser "os velhos" e quão pouco eles de modo geral querem que os homens continuem a ser "os velhos". Eles só continuariam a ser "os velhos" se, com São Sancho, procurassem "a culpa em si mesmos"; mas eles sabem muito bem que somente sob circunstâncias transformadas poderão deixar de ser "os velhos" e, por essa razão, estão decididos a modificar essas circunstâncias na primeira oportunidade. Na atividade revolucionária, o transformar a si mesmo coincide com o transformar as circunstâncias. –

Esse grande provérbio é aclarado mediante um exemplo da mesma grandeza, que, naturalmente, é novamente extraído do mundo "do Sagrado".

> "Se, por exemplo, do povo judeu surgisse *uma sociedade* que disseminasse uma nova fé por sobre a terra, *esses apóstolos* não poderiam continuar a ser fariseus."

Os primeiros cristãos	=	uma sociedade para disseminação da fé (fundada no Ano I)
	=	*Congregatio de propaganda fide*[1] (fundada em 1640)[209]
Ano I	=	Ano 1640
A sociedade que deve surgir	=	Esses apóstolos
O povo judeu	=	Fariseus
Cristãos	=	Não fariseus
	=	Não o povo judeu

O que pode parecer mais simples?

Encorajado por essas equações, São Max pronuncia placidamente esta grande palavra histórica[210]:

> "Os homens, bem longe de se permitirem alcançar o desenvolvimento, *sempre quiseram* formar uma sociedade."

Os homens, sempre bem longe de quererem formar uma sociedade, contudo permitiram que apenas a sociedade alcançasse um certo desenvolvimento, porque continuamente quiseram se desenvolver apenas como indivíduos isolados e, por essa razão, alcançaram seu próprio desenvolvimento apenas na e mediante a sociedade. A propósito, apenas a um santo do quilate de nosso Sancho poderia ter ocorrido a ideia de separar o desenvolvimento "dos homens" do desenvolvimento "da sociedade" na qual esses homens vivem e continuar a fantasiar em cima dessa base fantástica. Aliás, ele esqueceu a sua frase, inspirada em São Bruno, na qual ele há pouco colocou aos seres humanos a exigência moral de transformar a si mesmos e, por esse meio, transformar a sua sociedade – nessa frase, portanto, ele identificou o desenvolvimento dos seres humanos com o desenvolvimento de sua sociedade.

Quarta construção lógica.

Na p. 156, ele faz o comunismo dizer, em contraposição aos cidadãos do Estado:

> "A Nossa essência" (!) "não consiste em que todos somos filhos iguais do Estado," (!) "mas em que todos existimos uns para os outros. Somos todos iguais no fato de existirmos uns para os outros, de cada um trabalhar para o outro, de cada um de Nós ser um trabalhador." Então, ele coloca "existir como

[1] Congregação para a Propagação da Fé (hoje Congregação para a Evangelização dos Povos)

> trabalhador" = "cada um de nós existir somente mediante o outro", em que, portanto, o outro "trabalha, por exemplo, pela minha vestimenta, Eu pela sua necessidade de diversão, ele por meu alimento, Eu por sua instrução. Portanto, a condição de trabalhador [*Arbeitertum*] constitui nossa dignidade e nossa igualdade. – Que vantagem Nos traz a burguesia? Ônus. E qual o preço que se estipula pelo nosso trabalho? Tão baixo quanto possível. [...] O que podeis nos oferecer como contrapartida? Nada além de trabalho!" "Tão somente pelo trabalho devemos a Vós uma *recom*[*pe*]*nse*[1]"; é "somente por meio daquilo que Vós [Nos] proporcionais de proveitoso" que "podeis demandar [al]go de Nós." "Queremos valer para Vós apenas tanto quanto realizamos por Vós; mas Vós deveis ser considerados da mesma maneira por Nós." "As realizações que têm algum valor para Nós, ou seja, os trabalhos que beneficiam a coletividade, é que determinam o valor. [...] Quem realiza algo útil não vale menos que ninguém, ou – todos os trabalhadores (úteis à coletividade) são iguais. Como, porém, o trabalhador é digno do seu salário, então que seu salário também seja igual." (p. 157-8)

Em "Stirner", a primeira coisa que "o comunismo" faz é procurar "pela essência"; de novo, como bom "adolescente", ele só quer "descobrir o que há por detrás das coisas". Para o nosso santo, naturalmente não tem a menor importância que o comunismo seja um movimento extremamente prático, que persegue fins práticos com meios práticos e que, quando muito na Alemanha, diante dos filósofos alemães, pode deter-se por um momento na questão "da essência". Esse "comunismo" stirneriano, que tanto anseia "pela essência", chega, por isso, a uma única categoria filosófica, o "ser um para o outro", que por meio de algumas equações forçadas,

ser um para o outro	=	existir *somente* mediante o outro
	=	existir como trabalhador
	=	universal condição de trabalhador,

é deslocada para mais perto do mundo empírico. A propósito, São Sancho é desafiado a mostrar uma passagem, por exemplo, em Owen (que, como representante do comunismo inglês, decerto pode valer para "o comunismo" tanto quanto o não comunista Proudhon[a], do qual ele extrai e adapta a maior parte das sentenças acima), em que se encontre algo das frases acima sobre "essência", universal condição de trabalhador etc. Aliás, nem se faz necessário recuar tanto no tempo. A revista comunista alemã *A voz do povo*, já citada acima, assim se pronuncia no terceiro caderno:

[a] [Nota de rodapé riscada:] Proudhon, o mesmo que recebeu fortes críticas do jornal operário comunista *La Fraternité* já em 1841 por defender salários iguais, a união geral dos trabalhadores e pelas demais complicações econômicas constantes na obra desse excelente escritor; o mesmo de quem os comunistas nada aceitaram além de sua crítica à propriedade.

[1] compensação, indenização

> "O que hoje é chamado de trabalho constitui apenas uma reles e insignificante porção do poderoso e gigantesco processo produtivo; a saber, a *religião* e a *moral* conferem a honra de batizar com o nome de *trabalho* apenas aquele produzir que é repugnante e perigoso, e ainda se atrevem, além disso, a aspergi-lo com todo tipo de máximas, como se fossem bendições (ou feitiços): 'trabalhar com o suor do rosto' como provação imposta por Deus; 'o trabalho adoça a vida' como forma de encorajamento etc. A moral do mundo em que vivemos se precavê muito conscientemente de chamar de trabalho também o intercurso humano em seus aspectos prazerosos e livres. Ela despreza tal intercurso, embora seja ele também um produzir. Ela gosta de desqualificá-lo como fatuidade, desejo vão, volúpia. O comunismo desmascarou essa pregadora hipócrita, a moral miserável."

Assim, São Max reduziu todo o comunismo, como universal condição de trabalhador, a um mesmo salário, uma descoberta que se repete nas três seguintes "refrações": "Contra a concorrência, ergue-se o princípio da sociedade dos vadios [*Lumpengesellschaft*] – a *distribuição*. Acaso deveria Eu, alguém de muitas posses, não deter nenhuma vantagem em relação a quem não tem posses?" (p. 351). Adiante, na p. 363, ele fala de uma "taxa universal sobre a atividade humana na sociedade comunista". E por fim, na p. 350, onde ele impinge aos comunistas a ideia de que "o trabalho" seria "o único patrimônio" humano. São Max, portanto, reintroduz no comunismo a propriedade privada em sua dupla forma, como distribuição e como trabalho assalariado. Como já ocorreu anteriormente em relação ao "roubo", São Max novamente manifesta, aqui, as representações burguesas mais ordinárias e estreitas como seus "próprios" "discernimentos" do comunismo. Ele se torna plenamente digno da honra de ter sido instruído por Bluntschli. E assim, como autêntico pequeno-burguês, vem-lhe o medo de que ele, "alguém de muitas posses", "não tenha nenhuma vantagem em relação a quem não tem posses" – muito embora ele nada tivesse a temer, a não ser ficar à mercê de suas próprias "posses".

De passagem, esse "alguém de muitas posses" imagina que a cidadania seria algo indiferente para os proletários, uma vez que ele inicialmente pressupôs que eles a *teriam*. Exatamente do mesmo modo como, acima, ele imaginou que a forma de governo seria indiferente para o burguês. Os trabalhadores atribuem tanta importância à cidadania, isto é, à cidadania *ativa*, que, onde eles a *têm*, como nos Estados Unidos da América, estão justamente a "aproveitá-la", e, onde eles não a têm, querem obtê-la. Conferir as negociações dos trabalhadores norte-americanos em inúmeros *meetings*, toda a história do cartismo inglês e do comunismo e do reformismo franceses.

Primeiro corolário.

> "O trabalhador, em sua consciência de que o essencial nele seria o trabalhador, mantém-se longe do egoísmo e se submete à soberania de uma sociedade de trabalhadores, assim como o burguês se restringiu com devoção" (!) "ao Estado da concorrência." (p. 162)

O trabalhador se restringe, no máximo, à consciência de que, para o burguês, o essencial nele é o trabalhador, o qual, por isso, também pode afirmar a si mesmo contra o burguês como tal. Quanto às duas descobertas de São Sancho, a saber, a "devoção do burguês" e o "*Estado* da concorrência", pode-se apenas registrá-las como novas provas "das posses" desse "alguém de muitas posses".

Segundo corolário.

> "O comunismo *deve* visar ao 'bem de todos'. *Isso realmente dá a impressão* de que, nesse caso, ninguém precisa ficar para trás. Mas o que seria então esse bem? Acaso todos têm um e o mesmo bem? Todos estão bem com uma e a mesma coisa? [...] Se isso é assim, então se trata do 'bem verdadeiro'. Não chegamos desse modo exatamente naquele ponto em que a religião começa a exercer seu despotismo? [...] A sociedade decretou um certo bem como o 'bem verdadeiro', e se esse bem se chamasse, por exemplo, *fruição obtida pelo trabalho honesto*, e Tu preferisses desfrutar da preguiça, então a sociedade [...] se precaveria conscientemente de providenciar aquilo que Te faz bem. Ao proclamar o bem de todos, o comunismo destrói justamente o bem-estar daqueles que até agora viveram de rendas etc." (p. 411-2)

"Se isso é assim", decorrem daí as seguintes equações:

O bem de todos	=	Comunismo
	=	Se isso é assim
	=	Um e o mesmo bem de todos
	=	O bem-estar igual de todos em um e mesmo bem
	=	O bem verdadeiro
	=	[O bem sagrado, o Sagrado, domínio do Sagrado, hierarquia][211]
	=	Despotismo da religião
Comunismo	=	Despotismo da religião

"Isso realmente dá a impressão" como se "Stirner" tivesse dito aqui sobre o comunismo o mesmo que disse até agora sobre todas as outras coisas.

O quão profundamente nosso santo "discerniu" o comunismo fica evidente, por sua vez, no fato de ele pretender que o comunismo queira impor, a título de "bem verdadeiro", a "fruição obtida pelo trabalho honesto". Quem, além de "Stirner" e de alguns mestres-sapateiros e mestres-alfaiates berlinenses, pensaria na "fruição obtida pelo trabalho honesto"![a] E, como

[a] Quem, além de Stirner, seria capaz de pôr na boca dos proletários revolucionários amorais tais bobagens morais? – dos proletários que, como já se sabe em todo o mundo civilizado (mundo do qual Berlim, que é apenas culta, não faz parte), têm a infame intenção de chegar à "fruição", não "mediante o trabalho honesto", mas mediante a conquista! (S. M.)

se não bastasse, agora ele quer pôr isso logo na boca dos comunistas, nos quais é removida a base de toda essa antítese entre trabalho e fruição. Mas o santo moralista pode ficar bem tranquilo quanto a esse ponto. O "obter pelo trabalho honesto" ficará a cargo dele e daqueles que ele, sem disso ter consciência, representa – seus pequenos mestres de ofício, arruinados pela liberdade das ocupações e moralmente "revoltados". Também o "desfrutar da preguiça" é uma das mais triviais visões burguesas. Mas a coroação de toda a frase é a arguta objeção burguesa que ele faz aos comunistas: eles querem destruir o "bem-estar" do rentista, mas falam do "bem-estar de todos". Ele acredita, portanto, que na sociedade comunista ainda haverá rentistas cujo "bem-estar" deveria ser destruído. Ele afirma que o "bem-estar", enquanto *rentista*, é um bem-estar inerente aos indivíduos que agora são rentistas, algo que não pode ser separado de sua individualidade; ele imagina que, para esses indivíduos, não pode existir nenhum outro "bem-estar" a não ser o condicionado pelo seu ser-rentista. Ele acredita, ademais, que a sociedade já se encontra estabelecida em termos comunistas enquanto ainda tem de lutar contra rentistas e afins.[a] Os comunistas, no entanto, não terão problemas de consciência para derrubar a dominação dos burgueses e destruir o seu "bem-estar" tão logo tenham poder para isso[b]. Não lhes interessa de modo algum se esse "bem-estar", que seus inimigos têm em comum em função das relações de classe, também se dirige, como "bem-estar" pessoal, a uma sentimentalidade pressuposta de modo estreito.

Terceiro corolário.

> Na p. 190, "levanta-se" na sociedade comunista "novamente a preocupação na forma de trabalho".

Dessa vez, o bom burguês "Stirner", que já se alegra com a perspectiva de reencontrar no comunismo a dileta "preocupação", calculou mal. A "preocupação" nada mais é que o estado de ânimo abatido e temeroso que, na burguesia, constitui o companheiro necessário do trabalho, da atividade abjeta [*lumpenhaften*] pelo ganho escasso. A "preocupação" floresce, em sua

---

a E, por [fim], ele confronta os comunistas com [a] exigência moral de se deixar explorar tranquilamente por toda a eternidade pelos rentistas, comerciantes, industriais etc., porque não poderiam abolir essa exploração sem ao mesmo tempo destruir o "bem-estar" desses senhores! *Jacques le bonhomme*, que aqui se arvora a campeão dos *gros-bourgeois* [nota: grandes-burgueses], pode se poupar o esforço de proferir prédicas moralistas aos comunistas, que diariamente podem ouvi-las, bem melhor formuladas, de seus "bons burgueses". (S. M.)

b [...] e eles não têm problemas de consciência justamente porque, para eles, o "bem de todos" como "indivíduos de carne e osso" está acima do "bem-estar" das classes sociais até aqui vigentes. O "bem-estar" de que o rentista desfruta como rentista não é o "bem-estar" do indivíduo como tal, mas o do rentista, não é um bem-estar individual, mas um bem-estar universal no interior dessa classe. (S. M.)

forma mais pura, no bom burguês alemão, no qual ela é crônica e "sempre igual a si mesma", miserável e desprezível, ao passo que a necessidade do proletário assume uma forma aguda e premente, impele-o à luta de vida ou morte, torna-o revolucionário e, por essa razão, não produz "preocupação", mas paixão. Ora, se o comunismo quer suprassumir tanto a "preocupação" do burguês quanto a necessidade do proletário, então é bastante evidente que ele não pode fazer isso sem suprassumir a causa de ambos, o "trabalho".

Chegamos, agora, às *construções históricas* do comunismo.

Primeira construção histórica.

> "Enquanto a fé era suficiente para suprir a honra e a dignidade dos seres humanos, não se fez nenhuma objeção ao trabalho, por mais pesado que ele fosse." – "As classes oprimidas só conseguiram suportar toda a sua miséria pelo tempo em que foram constituídas por cristãos" (que, quando muito, continuaram a ser cristãos pelo tempo que puderam suportar sua miséria), "pois o cristianismo" (situado atrás deles, com o cajado) "não permitia que seu lamento e sua revolta se revelassem." (p. 158)

"O que explica que 'Stirner' seja o único a saber tudo isso", a saber, sobre o que eram capazes as classes oprimidas, somos informados ao ler o volume I da *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Gazeta Literária Geral], onde "a crítica em forma de mestre-encadernador[212]" cita a seguinte passagem de um livro irrelevante:

> "O pauperismo moderno assumiu um caráter político; enquanto o antigo mendigo carregava sua sorte *com resignação* e a encarava como um *destino divino*, o novo *vadio* [*Lump*] se pergunta se estaria obrigado a peregrinar miseravelmente pela vida só porque casualmente nasceu em andrajos."

Por causa desse poder do cristianismo, as lutas mais sangrentas e ferozes pela emancipação dos vassalos se deram justamente contra os senhores feudais *clericais* e esta se impôs apesar de todo lamento e toda revolta do cristianismo incorporado nos padrecos (cf. Eden, *History of the Poor*, livro I[213]; Guizot, *Histoire de la civilisation en France*; Monteil, *Histoire des Français des divers états* etc.), ao passo que, por outro lado, os padrecos do baixo clero, particularmente no início da Idade Média, incitaram os vassalos à "murmuração" e à "revolta" contra os senhores feudais mundanos (cf., entre outros, o conhecido decreto capitular de Carlos Magno). Conferir, também, o que foi dito acima por ocasião das "agitações dos trabalhadores que emergiram aqui e ali", sobre as "classes oprimidas" e seus levantes no século XIV.

As formas mais antigas dos levantes dos trabalhadores estavam ligadas ao desenvolvimento do trabalho e à forma da propriedade dados a cada momento; a insurrei[ção] direta ou in[dir]etamente comunista está ligada à grande indústria. [Em] vez de abordar essa história em seu longo percurso, São Max promove uma sagrada transição das classes oprimidas *pacientes* para as classes oprimidas *impacientes*:

> "Agora que cada um *deve* se formar *como homem*" ("como é que", por exemplo, os trabalhadores catalães "sabem" que "cada um deve se formar como homem"?), "a proscrição do homem ao trabalho maquinal [*maschinenmäßige*] coincide com a escravidão." (p. 158)

Antes de Espártaco e da guerra dos escravos foi, portanto, o cristianismo que não permitiu que a "proscrição do homem ao trabalho maquinal" coincidisse "com a escravidão"; e, na época de Espártaco, foi o conceito de homem que suprimiu essa relação e acabou por gerar a escravidão. "Ou teria" Stirner "até mesmo" ouvido dizer alguma coisa sobre a conexão entre as modernas agitações de trabalhadores e a maquinaria e estaria, aqui, querendo aludir a ela? Nesse caso, não foi a introdução do trabalho maquinal que transformou os trabalhadores em rebeldes, mas foi a introdução do conceito "homem" que transformou o trabalho maquinal em escravidão. – "Se isso é assim", então "tem-se realmente a impressão" de que isso seria uma história "única" dos movimentos dos trabalhadores.

Segunda construção histórica.

> "A burguesia proclamou o evangelho da fruição material e agora se admira que essa doutrina encontre adeptos entre Nós proletários." (p. 159)

Há pouco os trabalhadores queriam tornar real o conceito "do Homem", o Sagrado, agora querem tornar real a "fruição material", o mundano; acima, a "canseira" do trabalho, agora somente o trabalho da fruição. São Sancho fustiga, aqui, *ambas sus valientes posaderas*[1], primeiro a história material, em seguida a história stirneriana, sagrada. De acordo com a história material, foi a aristocracia quem, pela primeira vez, colocou o evangelho da fruição mundana no lugar da fruição do evangelho; foi em favor da aristocracia que a sóbria burguesia, num primeiro momento, pôs-se ao trabalho e, com muita astúcia, relegou-a à fruição que à burguesia era vedada por suas próprias leis (foi nessa ocasião que o poder da aristocracia passou, em forma de dinheiro, para o bolso dos burgueses).

De acordo com a história stirneriana, a burguesia se contentou com buscar "o Sagrado", prestar culto ao Estado e "transformar todos os objetos existentes em objetos representados", e foi preciso que surgissem os jesuítas para "salvar o sensível da extinção completa". De acordo com essa mesma história stirneriana, foi mediante a revolução que a burguesia tomou todo o poder para si, portanto também o seu evangelho, o da fruição material, embora, de acordo com essa mesma história stirneriana, tenhamos chegado no ponto em que "apenas ideias governam o mundo". A hierarquia stirneriana agora se localiza, portanto, "*entre ambas posaderas*"[2].

---

[1] suas duas possantes nádegas [2] entre as duas nádegas

Terceira construção histórica.

> p. 159. "Depois de a burguesia ter se libertado do comando e da arbitrariedade de alguns indivíduos, restou aquela arbitrariedade que brota da conjuntura das relações e que pode ser chamada de casualidade das circunstâncias. Restaram a sorte e os favorecidos pela sorte."

São Sancho faz, então, que os comunistas "descubram uma lei e uma nova ordem que põe fim a essas oscilações" (essa coisa aí) – das quais ele só sabe que os comunistas devem, agora, exclamar: "Que esta ordem seja, pois, sagrada!" (quando ele teria, antes, de bradar: Que a desordem das minhas fantasias seja a ordem sagrada dos comunistas!). – "Aqui está a sabedoria" (Apoca[lipse] de Joã[o] 13,18). "Quem tiver entendimento, que pondere o número" dos absurdos que Stirner – tão prolixo e sempre tão generoso – concentra a[qui] em poucas [linhas].

Em sua formulação mais geral, a primeira frase quer dizer o seguinte: depois que a burguesia aboliu o feudalismo, restou a burguesia. Ou depois que, na imaginação de "Stirner", a dominação das pessoas fora abolida, restava fazer justamente o contrário. "Pois isso dá realmente a impressão" de que se poderia estabelecer uma conexão direta entre as épocas históricas mais remotas, conexão esta que é a conexão sagrada, a conexão como o Sagrado, a conexão no céu.

Essa frase de São Sancho, aliás, não se contenta com o absurdo acima em seu *mode simple*[1]; ele se propõe a levar o absurdo até o *mode composé* e *bicomposé*[2]. Ou seja, em primeiro lugar, São Max acredita nos burgueses que libertam *a si mesmos* quando estes dizem que, ao libertarem *a si mesmos* do comando e da arbitrariedade de alguns indivíduos, estariam libertando toda a massa da sociedade em geral do comando e da arbitrariedade de alguns indivíduos. Em segundo lugar, na realidade eles não se libertaram do "comando e arbitrariedade dos indivíduos", mas sim da dominação da corporação, da guilda, dos estamentos e, consequentemente, apenas então puderam exercer, em relação aos trabalhadores, "comando e arbitrariedade" como *efetivos* burgueses individuais. Terceiro, eles apenas suprimiram a aparência *plus ou moins*[3] idealista do comando e da arbitrariedade até então exercidos pelos indivíduos para, no seu lugar, estabelecer esse mesmo comando e essa mesma arbitrariedade em toda a sua rudeza material. Ele, o burguês, não queria mais ver seu "comando e arbitrariedade" limitado pelo "comando e arbitrariedade" do poder político até então concentrado no monarca, na nobreza e na corporação, mas no máximo pelos interesses gerais de toda a classe burguesa que foram expressos pelos burgueses nas leis. Ele nada mais fez que suprimir o comando e a arbitrariedade que se exercia *sobre* o comando e a arbitrariedade do burguês individual (ver "Liberalismo político").

---

[1] modo simples [2] modo composto e bicomposto[214] [3] mais ou menos

Ora, tendo São Sancho deixado que a conjuntura das relações – que, mediante a dominação da burguesia, se tornou uma conjuntura bem diferente de relações bem diferentes – restasse como a categoria universal "conjuntura etc.", em vez de realmente analisá-la, e tendo-a brindado com o nome ainda mais impreciso de "casualidade das circunstâncias" – como se o "comando e a arbitrariedade de alguns indivíduos" não fossem eles mesmos uma "conjuntura das relações"–; tendo ele, portanto, eliminado desse modo a base real [*realen*] do comunismo, a saber, a conjuntura *determinada* das relações sob o regime burguês, agora ele também pode transformar esse comunismo aéreo no seu comunismo sagrado. "Pois isso dá realmente a impressão" de que "Stirner" é um homem "de riqueza apenas ideal", histórica, imaginária – o "*vadio consumado*" [*vollendete Lump*]. Ver "o Livro", p. 362.

Essa grande construção ou, antes, a sua premissa maior, é repetida uma vez mais na p. 189, com muita ênfase, da seguinte forma:

> "O liberalismo político suprimiu a desigualdade entre senhores e servos; ele tornou tudo *sem senhor*, anárquico" (!); "o senhor foi, então, afastado do indivíduo, do egoísta, para tornar-se um *fantasma*, a lei ou o Estado."

Dominação de fantasmas = (hierarquia) = ausência de senhor = dominação dos burgueses "onipotentes". Como vemos, essa dominação de fantasmas é, antes, a dominação dos *muitos* senhores realmente existentes; portanto, o comunismo poderia, com a mesma razão, ser concebido como a libertação dessa dominação dos muitos, o que São Sancho, todavia, não podia fazer, pois isso teria derrubado tanto suas construções lógicas do comunismo como também toda a construção dos "Livres". Mas é assim em todo o "Livro". Uma única conclusão extraída das próprias premissas do nosso Santo, um único fato histórico joga por terra fileiras inteiras de discernimentos e resultados.

Quarta construção histórica. Na p. 350, São Sancho deriva o comunismo diretamente da abolição da servidão.

I. *Premissa maior:*

> "Foi um avanço extraordinário quando o homem impôs a outrem que ele fosse *contemplado*" [!] "como proprietário. Desse modo, foi suprimida a servidão e cada um que até ali fora *propriedade* passou a ser *senhor*."

(No *mode simple*[1] do absurdo, isso significa: a servidão foi suprimida tão logo foi suprimida.) O *mode composé*[2] desse absurdo é São Sancho acreditar que, por meio da sagrada contemplação, do "contemplar" e "ser contemplado", alguém se tenha tornado "proprietário", ao passo que a dificuldade real consistiu em tornar-se "proprietário", e a contemplação se assentou por si mesma, posteriormente; e o *mode bicomposé*[3] é que, depois que a supres-

[1] modo simples [2] modo composto [3] modo bicomposto

são da servidão, que no começo ainda era supressão particular, começara a desdobrar suas consequências e, desse modo, tornara-se universal, não se podia mais "impôr a outrem" que se fosse "contemplado" como *digno* [de] ter propriedade (os que eram tidos como propriedade se tornaram demasiado dispendiosos para seus proprietários); que, portanto, a massa mais numerosa dos que "até ali haviam sido propriedade", isto é, trabalhadores forçados, não se tornaram, com isso, "senhores", mas sim trabalhadores livres.

II. *Premissa menor histórica*, que abrange cerca de oito séculos e "cuja grande significação certamente não se perceberá" (cf. *Wigand*, p. 194).

> "Porém, *de agora em diante* o Teu ter e os Teus teres *não mais* serão suficientes e *não mais* serão reconhecidos; *em contraposição*, aumentará o valor do Teu trabalhar e do Teu trabalho. Consideramos, *agora*, o Teu *manejo* das coisas tal como antes" (?) "a Tua posse dessas coisas. Teu trabalho é Teu patrimônio. És, agora, senhor ou proprietário daquilo que foi trabalhado, não daquilo que foi herdado." (ibidem)

"De agora em diante" "não mais" – "em contraposição" – "agora" – "como antes" – "agora" – "ou" – "não" – tal é o conteúdo dessa frase.

Apesar de "Stirner" ter "agora" chegado ao ponto em que Tu (a saber, Szeliga) és senhor daquilo que foi trabalhado, não daquilo que foi herdado, ocorre-lhe "agora", todavia, que no presente está a ocorrer exatamente o contrário – e isso o faz dar à luz o comunismo como um aborto da natureza saído dessas duas premissas monstruosas.

III. *Conclusão comunista.*

"Como, *porém*, NO PRESENTE tudo é herdado e cada centavo que possuis traz não a efígie do trabalho, mas a da herança" (cúmulo do absurdo), "ASSIM tudo tem de ser refundido."

A partir disso, Szeliga pode, agora, imaginar-se como tendo chegado tanto à época do surgimento e ocaso das comunas medievais quanto ao comunismo do século XIX. E com isso, apesar de tudo aquilo que foi "herdado" e "trabalhado", São Max não chegou a nenhum "bom manejo das coisas", mas no máximo ao "ter" do absurdo.

Amantes de construções ainda podem verificar, na p. 421, como São Max, depois de ter construído o comunismo a partir da servidão, passa a construí-lo ainda como servidão *sob* um senhor feudal – a sociedade –, de acordo com o mesmo modelo sob o qual, mais acima, o meio pelo qual adquirimos algo foi transformado no "Sagrado", por cuja "graça" algo nos é dado. Agora, apenas para concluir, vejamos ainda alguns "discernimentos" sobre o comunismo, que resultam das premissas acima.

Primeiramente, "Stirner" nos dá uma nova *teoria da exploração*, que consiste em que

> "o trabalhador numa fábrica de alfinetes trabalha somente um fragmento, faz apenas o jogo do outro e por este outro é usado, explorado." (p. 158)

Nesse ponto, "Stirner" descobre, portanto, que os trabalhadores de uma fábrica se exploram mutuamente, porque "fazem o jogo uns" dos outros, enquanto o fabricante, que nem sequer joga, tampouco está em condições de explorar os trabalhadores. "Stirner" dá, aqui, um exemplo contundente do triste lugar para onde os teóricos alemães foram removidos pelo comunismo. Eles são obrigados, agora, a ocupar-se também com coisas profanas tais como fábricas de alfinetes etc., e, ao fazê-lo, comportam-se como verdadeiros bárbaros, como índios Ojibwa e como neozelandeses.

"Em contraposição, consta agora" no comunismo stirneriano, *loc. cit.*:

> "Todo trabalho deve ter a finalidade de proporcionar satisfação para *o* 'homem'. Por essa razão, ele" ("o" homem) "também tem de tornar-se mestre no trabalho, isto é, deve poder realizá-lo em sua totalidade."

"*O* homem" tem de tornar-se mestre! – "*O* homem" continua a ser fabricador de cabeças de alfinete, mas tem a consciência tranquilizadora de que cabeças de alfinete fazem parte do alfinete e que ele *pode* fazer o alfinete todo. A canseira e o asco que a eterna repetição da fabricação de cabeças de alfinete produz são transformados, por essa consciência, em "satisfação do homem". [Ó, P]roudhon!

Discernimento adicional.

> "Como os comunistas declaram que só a *atividade livre* é a essência" (*iterum Crispinus*[1]) "do homem, eles necessitam, como toda *disposição laboriosa*, de um domingo, uma enlevação e edificação ao lado de seu trabalho *estúpido*."

Abstraindo da "essência do homem" que aqui foi inserida, o infeliz Sancho tem de transformar a "atividade livre", isto é, aquilo que para os comunistas é a exteriorização vital criadora decorrente do livre desenvolvimento de todas as capacidades – para falar a língua de "Stirner", a exteriorização vital do "camarada inteiro" –, em "trabalho estúpido", pois sobretudo um berlinense como ele pode perceber que não se trata, aqui, do "árduo trabalho de pensar". Por essa simples transformação, os comunistas também podem, agora, ser convertidos em "disposição laboriosa". Com a laboriosidade do burguês, naturalmente o homem pode voltar a encontrar o seu domingo no comunismo.

> p. 161. "O lado domingueiro do comunismo consiste em que o comunista vislumbra em Ti o homem, o irmão."

O comunista aparece aqui, portanto, como "homem" e como "trabalhador". São Sancho dá a isso o nome de, *loc. cit.*, "uma dupla *alocação* do homem pelo comunista, uma para o cargo do ganho material e outra para o cargo do ganho espiritual".

[1] de novo, Crispinus!

Aqui, portanto, ele reintroduz até mesmo o "ganho" e a burocracia no comunismo, que, por esse meio, certamente "alcança sua finalidade última" e deixa de ser comunismo. Aliás, ele é obrigado a fazer isso porque posteriormente, na sua "associação", cada um obtém igualmente "uma dupla alocação" como homem e como "Único". Ele legitima provisoriamente esse dualismo impingindo-o ao comunismo, um método que voltaremos a encontrar no seu tratamento acerca da vassalagem e da realização do valor.

Na p. 344, "Stirner" crê que os "comunistas" querem "resolver amigavelmente a questão da propriedade" e, na p. 413, diz que eles chegam a apelar para o espírito de abnegação das pessoas [e para a] disposição de autorrenúncia dos capitalistas![a] Dentre os *burgueses* comunistas surgidos desde a época de Babeuf, aqueles poucos que não eram revolucionários tornaram-se muito escassos; a grande massa dos comunistas é, em todos os países, revolucionária. Qual a opinião dos comunistas sobre a "disposição de autorrenúncia dos ricos" e sobre a "abnegação das pessoas" pode ser vista por São Max a partir de algumas passagens de Cabet, que é justamente o comunista que mais pode dar a impressão de estar a apelar para o *dévoûment*, para a abnegação[b]. Tais passagens são destinadas aos republicanos e particularmente ao ataque contra o comunismo desferido pelo senhor Buchez, que, em Paris, ainda tem sob seu comando um pequeno número de trabalhadores:

> "Da mesma forma com a abnegação (*dévoûment*); esta é a doutrina do senhor Buchez, desta feita despida de sua forma católica, porque o senhor Buchez sem dúvida teme que sua catolicidade enoje e repugne a massa dos trabalhadores. 'Para que se cumpra dignamente com seu *dever* (*devoir*) (diz Buchez), faz-se necessária a abnegação (*dévoûment*).' – Compreenda quem puder tamanha diferença entre *devoir* e *dévoûment*. – 'Exigimos abnegação de todos, tanto para a grande unidade nacional quanto para a associação dos trabalhadores [...] é necessário que estejamos unidos, sempre abnegados (*dévoués*) uns pelos outros.' – É necessário, é necessário – isto é fácil de dizer, e de há muito se diz isso, e dir-se-á isso ainda por muito tempo sem o menor êxito, caso não se concebam outros meios! Buchez lamenta o egoísmo dos ricos, mas de que servem tais lamúrias? Buchez declara inimigos todos aqueles que não querem se *devouieren*[1]".

---

[a] São Max novamente se atribui, aqui, a sabedoria do agarrar e bater, como se toda a sua arenga sobre o proletariado revoltoso não fosse uma paródia desastrada de Weitling e de seu proletariado rapace – de Weitling, um dos poucos comunistas que ele conhece graças a Bluntschli. (S. M.)

[b] Na França, todos os comunistas levantam contra os sansimonistas e fourieristas a crítica de pacificidade e se distinguem destes principalmente por terem desistido de toda "solução amigável", assim como na Inglaterra os cartistas se distinguem dos socialistas principalmente pelo mesmo critério. (S. M.)

---

[1] abnegar

"'Se', diz ele, 'movido pelo egoísmo, um homem se recusa a abnegar-se em favor de outro, o que se deve fazer? [...] Responderemos imediatamente, sem hesitar: a sociedade sempre tem o direito de nos tomar aquilo que o nosso próprio dever [*Pflicht*] exige que abneguemos [...] A abnegação é o [ú]nico meio de cumprir seu dever. [Ca]da um de nós deve se abnegar, [em] toda parte e o tempo todo. Aquele que, por egoísmo, nega-se a cumprir seu dever de [de]dicação tem de ser obrigado a isso'. – Assim, Buchez exorta todos os homens: Abnegai-vos, abnegai-vos! Não penseis em outra coisa, a não ser em abnegar-vos! Por acaso isso não significa desconhecer a natureza humana e calcá-la com os pés? Não seria essa uma visão errônea? Quase diríamos, uma visão pueril e insossa?" (*Réfutation des doctrines de l'Atelier*, por Cabet, p. 19-20). – Cabet passa, então, a demonstrar (p. 22) ao republicano Buchez que ele necessariamente chegará a uma "aristocracia da abnegação" com diversos níveis, e questiona ironicamente: "O que fazer agora com o *dévoûment*? Onde colocar o *dévoûment*, se a única razão para abnegar-se (*devouiert*) é alcançar os níveis mais altos da hierarquia? [...] Um sistema como esse poderia surgir na cabeça de quem quisesse se tornar papa ou cardeal – mas na cabeça de trabalhadores?!!" – "O senhor Buchez não quer que o trabalho se transforme num divertimento agradável, nem que o homem trabalhe pelo seu próprio bem-estar nem que crie novas fruições para si. Ele afirma [...] 'que o homem foi posto na terra tão somente para cumprir uma função, um dever (*une fonction, un devoir*)'. 'Não', prega ele aos comunistas, 'o homem, essa grande potência, não foi criado em função de si mesmo (*n'a point été fait pour lui-même*) [...] Esta é uma ideia grosseira. O homem é um obreiro (*ouvrier*) no mundo; ele tem de realizar a obra (*œuvre*) que foi imposta à sua atividade pela moral; este é o seu dever [...] Jamais percamos de vista que temos uma elevada função (*une haute fonction*) a cumprir, uma função que teve início nos primeiros dias do homem e só [terá] fim juntamente com a humanidade.' – Mas quem foi que revelou todas essas belas coisas ao [senhor] Buchez?" ("*Mais qui a révelé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même*", o que Stirner traduziria como: "De onde é que Buchez sabe tudo isso que o homem deve fazer?") – "*Du reste, comprenne qui pourra*" [1]. – Buchez prossegue: 'Como! Teria sido necessário que o homem esperasse milhares de séculos para aprender de vós, comunistas, que ele foi feito em função de si mesmo e que não possui nenhuma outra finalidade a não ser viver em todas as fruições possíveis? [...] Mas não podemos nos enganar dessa maneira. Não podemos esquecer que *fomos feitos para trabalhar (faits pour travailler)*, para trabalhar *sempre*, e que a única coisa que podemos exigir é *o necessário para viver* (*la suffisante vie*), isto é, um bem-estar que seja suficiente para que possamos exercer adequadamente a nossa função. Fora desse âmbito, é tudo absurdo e *perigoso*'. – Mas, então, que o Sr. apresente as provas! Que o Sr. prove! E que o Sr. não se contente com oraculizar como um profeta! Logo de saída, o Sr. fala de *milhares de séculos*! E ademais, quem diz que se esperou por nós em *todos* os séculos? Mas vós decerto fostes aguardados com todas as vossas teorias do *dévoûment*, *devoir*, *nationalité française*, *association ouvrière*[1]? 'Por fim', diz

[1] De resto, compreenda quem puder

> Buchez, 'pedimos a vós que não vos sintais ofendidos por aquilo que dissemos'. – Somos igualmente franceses corteses e igualmente vos pedimos que não vos sintais ofendidos" (p. 31). – '*Crede em nós*', diz Buchez, 'existe *communauté*[2], uma que foi edificada há muito tempo e da qual vós também sois membros'. – Crede em nós, Buchez", conclui Cabet, "tornai-vos comunista!"

"Abnegação", "dever", "dever social", "direito da sociedade", "a vocação, a destinação do homem", "trabalhador da vocação do homem", "obra moral", "associação de trabalhadores", "produzir o indispensável à vida": não são essas as mesmas coisas que São Sancho censura nos comunistas, por cuja *falta* o senhor Buchez responsabiliza os comunistas, cujas solenes acusações são escarnecidas por Cabet? [Já] não está presente aqui até mesmo a "hierarquia" de Stirner?

Por fim, São Sancho desfere o golpe de misericórdia no comunismo, ao emitir a seguinte frase (p. 169):

> "Ao removerem também a propri*edade* [*Eigen*tum]" (!), "os socialistas não atentam para o fato de que ela assegura uma continuidade na peculiaridade [*Eigenheit*]. Acaso somente dinheiro e bens constituem propriedade, ou cada opinião pessoal [*Meinung*] é um Meu [*Mein*], algo próprio [*Eigenes*]? Deve-se, *portanto*, suprimir ou tornar impessoal toda opinião pessoal."

Ou a opinião pessoal de São Sancho seria, na medida em que ela não se torna também a opinião de outros, um comando dado a algo, talvez até à opinião alheia? Aqui, quando São Max afirma contra o comunismo o capital de sua opinião pessoal, ele nada mais faz, por sua vez, do que levantar contra ele as mais velhas e triviais objeções burguesas, e acredita ter dito algo novo pois para ele, o berlinense culto[215], essas banalidades são novas. Há mais ou menos trinta anos e, mais tarde, no livro aqui citado, Destutt de Tracy, em meio a muitos outros e posteriormente a eles, disse a mesma coisa de forma bem melhor. Por exemplo:

> "Instruiu-se formalmente o processo contra a propriedade e apresentaram-se as razões a favor e contra ela, como se dependesse de nós decidir se haverá propriedade ou não neste mundo; mas isso significa desconhecer completamente nossa natureza." (*Traité de la volonté*, Paris, 1826, p. 18)

Em seguida, o senhor Destutt de Tracy se põe a provar que *propriété*, *individualité* e *personalité*[3] são idênticas, que no *moi*[4] também reside o *mien*[5], e descobre uma base natural para a propriedade privada no fato de

> "a natureza ter dotado o homem com uma propriedade inevitável e inalienável, a de seu indivíduo". (p. 17) – O indivíduo "vê nitidamente que

[1] abnegação, dever, nacionalidade francesa, associação obreira [2] comunidade [3] propriedade, individualidade e personalidade [4] eu [5] meu

> esse Eu é o proprietário exclusivo do corpo que ele anima, dos órgãos que ele move, de todas as suas capacidades, de todas as suas forças, de todos os efeitos que elas produzem, de todas as suas paixões e ações; porque tudo isso termina e começa com esse Eu, existe unicamente por meio dele, é movido unicamente por sua ação; e nenhuma outra pessoa pode aplicar esses mesmos instrumentos, nem ser afetada por eles do mesmo modo". (p. 16) – "A propriedade existe, se não exatamente em toda parte onde existe um indivíduo sensível, ao menos em toda parte onde existe um indivíduo querente." (p. 19)

Depois de ter assim identificado propriedade privada e personalidade, Destutt de Tracy tira a seguinte conclusão de *propriété*[1] e *propre*[2], a exemplo do que fez "Stirner" mediante o jogo de palavras com *Mein* [meu] e *Meinung* [opinião própria], *Eigentum* [propriedade] e *Eigenheit* [peculiaridade]:

> "Portanto, é totalmente inútil discutir sobre se não seria melhor se cada um de nós não tivesse nada próprio (*de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût* propre *à chacun de nous*) [...] em todos os casos, isso significa perguntar se não seria desejável que fôssemos totalmente diferentes do que somos, ou mesmo analisar se não seria melhor se nem mesmo fôssemos." (p. 22)

Trata-se de objeções "extremamente populares" contra o comunismo, que já se tornaram tradicionais e, justamente por isso, não "é de admirar" que "Stirner" as repita.

Quando o burguês de mentalidade estreita diz para os comunistas: ao suprimirdes a propriedade, isto é, minha existência como capitalista, como proprietário de terras, como fabricante, e a vossa existência como trabalhadores, suprimis a minha e a vossa individualidade; ao tornardes impossível que eu explore a vós, trabalhadores, e embolse meus lucros, juros ou rendimentos, tornais impossível que eu exista como indivíduo. – Portanto, quando o burguês explica aos comunistas: ao suprimirdes a minha existência como *burguês*, suprimis a minha existência como indivíduo – quando, dessa maneira, ele, na qualidade de burguês, identifica-se consigo mesmo como indivíduo –, então se pode, ao menos, mostrar reconhecimento pela franqueza e pelo descaramento. Para o burguês, este é realmente o caso: ele só acredita ser indivíduo na medida em que é burguês.

Mas o absurdo só começa a se tornar solene e sagrado no momento em que os teóricos da burguesia entram em cena e conferem a essa afirmação uma expressão universal, ao identificar também teoricamente a propriedade do burguês com a individualidade e ao querer justificar logicamente essa identificação.

"Stirner" refutou, acima, a supressão comunista da propriedade privada ao converter a propriedade privada no "ter" e, em seguida, ao declarar o verbo "ter" uma palavra indispensável, uma verdade eterna, pois também

[1] propriedade [2] próprio

na sociedade comunista poderia ocorrer de ele "ter" dor de barriga. Exatamente do mesmo modo, ele fundamenta, aqui, a impossibilidade de se abolir a propriedade privada, transformando-a no conceito da propriedade, explorando o nexo etimológico entre "propriedade" e "próprio" e declarando a palavra "próprio" uma verdade eterna, pois também sob o regime comunista pode ocorrer que alguma dor de barriga lhe seja "própria". Todo esse absurdo teórico, que busca asilo na etimologia, seria impossível se a propriedade privada real que os comunistas querem suprimir não tivesse sido transformada no conceito abstrato "a propriedade". Com esse expediente, poupa-se, por um lado, o esforço de dizer ou até mesmo de saber algo sobre a propriedade privada real, e, por outro lado, pode-se facilmente chegar a descobrir uma contradição no comunismo, ao se conseguir, de fato, detectar neste último, *após* a supressão da propriedade (*real*), todo tipo de coisas que se deixam subsumir "à propriedade". Na realidade, porém, a coisa se dá exatamente no sentido inverso[a]. Na realidade, eu só tenho propriedade privada na medida em que possuo algo negociável, ao passo que minha peculiaridade pode perfeitamente ser inegociável. Meu casaco só é minha propriedade privada enquanto eu puder ao menos negociá-lo, trocá-lo ou vendê-lo, [enquanto ele for negociá]vel. Ao perder essa qualidade, ao ficar desgastado, ele ainda pode ter todo tipo de qualidades que o tornam valioso para mim, e pode inclusive tornar-se minha peculiaridade e transformar-me num indivíduo andrajoso. Mas a nenhum economista ocorreria classificá-lo como minha propriedade privada, já que ele não mais me dá qualquer poder sobre a mais ínfima quantidade de trabalho alheio. Já o jurista, o ideólogo da propriedade privada, ainda pode tagarelar algo nesse sentido. A propriedade privada aliena não apenas a individualidade do homem, mas também a das coisas. O solo nada tem a ver com a renda territorial, a máquina nada tem a ver com o lucro. Para o proprietário de terras, o solo significa unicamente renda territorial; ele arrenda suas parcelas de terra e embolsa a renda; uma qualidade que o solo pode perder sem perder qualquer uma de suas qualidades inerentes, sem perder, por exemplo, uma parte de sua fertilidade; uma qualidade cuja proporção, e até a existência, depende de relações sociais que são estabelecidas e superadas sem a participação do proprietário fundiário individual. O mesmo se dá com a máquina. Shakespeare já sabia, melhor do que o nosso teorizador pequeno-burguês, quão pouco o dinheiro, a forma mais universal da propriedade, tem a ver com a singularidade pessoal, e o quanto lhe é, inclusive, contraposto:

[a] Isto: propriedade privada real é exatamente a coisa mais universal, que não tem absolutamente nada a ver com a individualidade e que inclusive a derruba. Na mesma proporção em que sou considerado como proprietário privado, deixo de ser considerado como indivíduo – uma frase que os casamentos por dinheiro diariamente comprovam. (S. M.)

> "Esta quantidade de ouro bastaria para transformar o preto em branco; o feio em belo;
> o falso em verdadeiro; o baixo em nobre; o velho em jovem; o covarde em valente.
> Este escravo vermelho[216] vai [...] fazer adorar a lepra lívida,
> [...] é isto que
> decide a viúva inconsolável a casar-se novamente
> e que perfuma e embalsama, como um dia de abril,
> aquela perante a qual [os senadores] entregariam a garganta, o hospital e as úlceras em pessoa [...]
> Deus visível que
> soldas as coisas absolutamente contrárias da Natureza,
> obrigando-as a se abraçar!"[217]

Numa palavra, renda territorial, lucro etc., os modos reais de existência da propriedade privada, são relações *sociais*, correspondentes a um certo estágio da produção, e relações "individuais" somente enquanto ainda não se converteram em amarra das forças produtivas existentes.

De acordo com Destutt de Tracy, a maioria dos homens, os proletários, deve ter perdido há muito tempo toda a individualidade, embora hoje em dia se tenha a impressão de que é exatamente entre eles que a individualidade mais se desenvolve. Para o burguês é tanto mais fácil demonstrar, a partir de sua linguagem, a identidade das relações mercantis e individuais ou também das relações puramente humanas, quanto mais essa própria linguagem é um produto da burguesia, razão pela qual as relações de regateio foram, na linguagem assim como na realidade, transformadas em fundamento de todas as demais. Por exemplo: *propriété*, propriedade e qualidade própria; *property*, propriedade e característica própria, isto é, o "próprio" no sentido mercantilista e no sentido individual; *valeur*, *value*, valor; *commerce*, comércio; *échange*, *exchange*, troca etc., que podem ser empregados tanto para relações comerciais quanto para qualidades e relações de indivíduos como tais. Nas demais línguas modernas acontece exatamente a mesma coisa. Se São Max tiver a séria intenção de explorar essa ambiguidade, ele poderá fazer uma série brilhante de novas descobertas econômicas, sem conhecer sequer uma só palavra de economia; pois também seus novos fatos econômicos, que serão posteriormente registrados, mantêm-se inteiramente dentro desse círculo da sinonímia.

O cordato e crédulo *Jacques* leva tão ao pé da letra o jogo de palavras do burguês sobre propriedade e qualidade própria, assume-o com uma seriedade tão sagrada que até se empenha para adotar um comportamento de proprietário privado em relação a suas próprias qualidades, como veremos mais tarde.

Na p. 421, finalmente "Stirner" ensina ao comunismo que não "se" (a saber, o comunismo)

> "ataca *na verdade* a propriedade, mas a alienação da propriedade".

Nessa nova revelação, São Max apenas repete uma velha artimanha já explorada de muitas maneiras, por exemplo pelos sansimonistas. Cf., por exemplo, *Leçons sur l'industrie et les finances*[218], Paris, 1832, onde, entre outras coisas, diz-se o seguinte:

> "A propriedade não será eliminada, mas sua forma será transformada, [...], então ela se tornará a *verdadeira personificação*, [...] então receberá seu verdadeiro caráter individual." (p. 42-3)

Essa frase de efeito, formulada pelos franceses e levada ao extremo particularmente por Pierre Leroux, foi acolhida com agrado pelos socialistas especulativos alemães, especulada à exaustão até dar ocasião a maquinações reacionárias e vigarices práticas; portanto, aqui, onde ela nada significa, tampouco nos ocuparemos dela, mas apenas mais adiante, por ocasião do "socialismo verdadeiro".

Agrada a São Sancho transformar os proletários, [e assim] também os comunistas, em "*vadi*[*os*"], [de acordo com o] exemplo de Wöniger, [que é explorado] por Reichardt. Na p. 362, ele define o seu "vadio" [*Lumpen*] como um "homem dotado apenas de riqueza ideal". Se um dia os "vadios" stirnerianos, a exemplo dos mendigos parisienses do século XV, fundarem um reinado dos vadios, São Sancho certamente será o vadio-rei, já que ele é vadio "consumado", um homem que não é dotado nem de riqueza ideal e que, em consequência, se nutre dos juros obtidos do capital de sua opinião própria.

C) O liberalismo humano

Depois de ter ajeitado a seu gosto o liberalismo e o comunismo como modos de existência incompletos do "homem" filosófico e, assim, de toda a filosofia alemã mais recente (o que ele tinha todo o direito de fazer, já que na Alemanha não só o liberalismo, mas também o comunismo assumiu uma forma simultaneamente pequeno-burguesa e profusamente ideológica), tornou-se fácil para São Max apresentar as formas mais recentes da filosofia alemã – aquilo que ele chama de "liberalismo humano" – como sendo o liberalismo e o comunismo consumados e, ao mesmo tempo, como crítica de ambos.

Dessa sagrada construção decorrem, então, as seguintes três divertidas mutações – (cf. também a "Economia do Antigo Testamento"):

1. O indivíduo não *é* o homem, razão pela qual ele não vale nada – nenhuma vontade pessoal, ordenança – "cujo nome se mencionará": "sem senhor" – liberalismo político, do qual já tratamos acima.
2. O indivíduo nada *tem* de humano, razão pela qual não vale nenhum Meu nem Teu ou propriedade: "sem posse" – comunismo, do qual igualmente já tratamos.
3. O indivíduo deve, na crítica, dar lugar *ao* homem que somente agora foi encontrado: "sem Deus" = identidade de "sem senhor" e "sem posse" –

liberalismo humano (p. 180-1). – Na exposição mais detalhada desta última unidade negativa, a inabalável ortodoxia de Jacques se concentra no seguinte apogeu (p. 189):

> "O egoísmo da propriedade perdeu a última coisa que possuía quando também o 'Meu Deus, perdeu o sentido, *pois*" (grandioso "Pois"!) "Deus só é quando traz no coração a salvação do indivíduo, assim como este busca Nele sua salvação."

De acordo com isso, o burguês francês só teria "perdido sua última propriedade" quando a palavra *adieu*[1] [tivesse sido] banida da língua. Bem em consonância com a construção feita até [este momento], aqui serão declarados, como a suprema propriedade e como última âncora desta última, a propriedade em Deus, a sagrada propriedade no céu, a propriedade da fantasia e a fantasia da propriedade.

A partir dessas três ilusões sobre o liberalismo, o comunismo e a filosofia alemã, ele ferve a mistura de sua nova – desta vez, graças ao "Sagrado", a última – transição para o "*Eu*". Antes de acompanhá-lo nisso, queremos lançar mais um olhar sobre sua última "árdua batalha de vida ou morte" contra o "liberalismo humano".

Tendo Sancho, o nosso bom homem, no seu novo papel de *caballero andante*[2], mais precisamente no de *caballero de la tristisima figura*[3], percorrido toda a história, combatido e "derrubado com o sopro", em toda parte, espíritos e fantasmas, "dragões e avestruzes, sátiros e duendes, fuinhas e abutres, pelicanos e ouriços" (cf. Is[aías] 34,11-14), deve estar se sentindo muito bem agora, quando finalmente, depois de ter percorrido todas essas terras tão diferentes, pode aportar na sua ilha Baratária[219], "na terra" como tal, onde "*o homem*" anda *in puris naturalibus*[4]! Recordemos, outra vez, a sua Grande Sentença, o dogma que lhe foi posto no lombo, sobre o qual repousa toda a sua construção histórica: o dogma de que

> "as verdades, que resultam do conceito *do homem*, são veneradas justamente como revelações desse conceito e – consideradas como sagradas"; "às revelações desse conceito sagrado" não seria "retirada a santidade nem mesmo pela abolição de muitas verdades manifestadas através desse conceito". (p. 51)

Não precisamos repetir o que demonstramos ao santo autor com o auxílio de todos os seus exemplos, a saber, que posteriormente se constrói, descreve, imagina, consolida e justifica, como revelação do conceito "homem", aquilo que são relações empíricas, produzidas pelos seres humanos reais em seu intercâmbio real, mas de modo algum pelo conceito sagrado do ho[mem]. Chame[mos à] memória, também, a sua hierarquia. Passemos ao [liber]alismo humano.

---

[1] adeus [2] cavaleiro andante [3] cavaleiro da tristíssima figura [4] na pura condição natural

Na [p. 4]4, onde São Max "sucintamente" "contrapõe a visão [teo]lógica de Feuerbach com a Nossa", nada é contraposto a Feuerbach, num primeiro momento, a não ser um palavrório. Como já vimos na fabricação dos espíritos, ocasião em que "Stirner" coloca o seu estômago entre as estrelas (o terceiro Dióscuro[220], patrono que protege os marinheiros do enjoo), porque ele e o seu estômago são "nomes diferentes para coisas totalmente distintas" (p. 42), assim também a essência aparece, aqui, primeiramente como coisa existente, e "assim consta, então", na p. 44:

> "A essência suprema *é*, de fato, a essência do homem, mas é justamente por ser a sua *essência*, e não ele próprio, que acaba dando *totalmente no mesmo* se a vemos fora dele e a contemplamos como 'Deus' ou se a descobrimos dentro dele e a denominamos 'essência do homem' ou '*o homem*'. *Eu* não sou nem Deus nem *o homem*, nem a suprema essência nem a Minha essência e, por essa razão, em seu aspecto decisivo, dá no mesmo se Eu *penso* a essência em Mim ou fora de Mim."

A "essência do homem" é aqui pressuposta, portanto, como uma coisa existente; ela *é* "a suprema essência"; ela não *é* "Eu", e São Max, em vez de dizer algo sobre "a essência", limita-se à simples explicação de que é indiferente[221]"se Eu *penso* a essência em Mim ou fora de Mim", se a "*penso*" neste ou naquele local. Mas essa indiferença em relação à essência não é, de modo algum, mera negligência de estilo, o que fica evidente já pelo fato de que ele próprio faz a diferenciação entre essencial e inessencial, que nele mesmo pode figurar inclusive "a *nobre essência do* egoísmo" (p. 71). A propósito, tudo o que até aqui foi dito sobre essência e inessência pelos teóricos alemães já se encontra muito melhor formulado por Hegel, na *Lógica*.

A ilimitada fé ortodoxa de "Stirner" nas ilusões da filosofia alemã pode ser encontrada, de forma concentrada, no fato de ele continuamente impingir à história "*o* homem" como única pessoa atuante e acreditar que "*o* homem" tenha feito a história. Agora, voltaremos a encontrar isso também em Feuerbach, cujas ilusões ele acolhe com toda a credulidade, a fim de continuar a construir sobre elas.

> "Tudo o que Feuerbach efetua é *uma inversão de sujeito e predicado*, dando preferência a este último. Mas como ele mesmo diz que 'O amor não é sagrado pelo fato de (e ele jamais foi considerado sagrado pelos homens por essa razão) ser um predicado de Deus, mas sim é um predicado de Deus por ser divino por si e para si mesmo', ele mesmo pôde descobrir que a luta contra os predicados tinha de ser inaugurada, a luta contra o amor e todas as santidades. Como poderia ele esperar que os homens se afastassem de *Deus*, se lhes deixava o *divino*? E se para eles, como diz Feuerbach, Deus mesmo nunca foi o principal, e sim apenas os seus predicados, então ele poderia pelo menos deixar-lhes as miçangas por mais algum tempo, já que a boneca, o cerne propriamente dito, permanecia tal como era." (p. 77)

Portanto, o fato de o "*próprio*" Feuerbach dizê-lo é razão suficiente para que *Jacques le bonhomme* nele *acredite* quando Feuerbach diz que, para os homens, o importante teria sido o amor – porque ele "é divino por si e para si mesmo". Agora, se de fato ocorreu justamente o *inverso* daquilo que Feuerbach diz – e nós "nos atrevemos a dizer isso" (*Wigand*, p. 157) –, se, para os homens, nem Deus nem os seus predicados jamais foram o principal, se até isso não foi mais do que a ilusão religiosa da teoria alemã – então sucede com o nosso Sancho o mesmo que já lhe sucedeu em Cervantes[222], quando lhe puseram quatro estacas debaixo da sela enquanto ele dormia e tiraram o seu Ruço de baixo dele.

Apoiado nesses enunciados de Feuerbach, Sancho dá início ao combate que igualmente já está prefigurado no capítulo dezenove de Cervantes[223], onde o *ingenioso hidalgo*[1] luta contra os predicados, os mascarados, que estão a levar o cadáver do mundo à sepultura e que, tolhidos por seus talares e mantos de luto, não conseguem se mexer e facilitam ao nosso *hidalgo* a tarefa de derrubá-los com sua lança e surrá-los a gosto. A última tentativa de continuar a explorar a crítica à religião – já açoitada até a exaustão – como uma esfera própria, de manter-se dentro dos pressupostos da teoria alemã e, não obstante, dar a impressão de se estar saindo de seu âmbito, de ainda cozinhar para "o Livro", com esse osso que já foi roído até a úl[tima] fibra, [uma] farta sopa de mendigo à moda [Ru]mford, tal tentativa consistiu em combater as relações materiais, não na sua forma real, nem mesmo na forma da ilusão profana daqueles que, na prática, se encontram presos no mundo atual, mas no estrato celestial de sua forma profana como predicados, como emanações de Deus, como anjos. Desse modo, o reino dos céus foi novamente povoado e uma nova massa de material foi produzida para o velho jeito de explorar esse reino celestial. Assim, a luta contra a ilusão religiosa, contra Deus, foi novamente imputada à luta real. São Bruno, cujo ganha-pão é a teologia, faz em suas "árduas lutas de vida ou morte" contra a substância a mesma tentativa *pro aris et focis*[2] de, como teólogo, sair da teologia. A sua "substância" nada mais é do que os predicados de Deus condensados num único nome; com exceção da personalidade, que ele reserva para si – os predicados de Deus, que não são mais do que nomes divinizados de representações que os homens têm de suas relações empíricas bem determinadas, representações que eles, mais tarde, hipocritamente conservam por razões práticas. É claro que o comportamento empírico, material desses homens naturalmente nem pode mais ser entendido com o equipamento teórico herdado de Hegel. No momento em que Feuerbach expôs o mundo religioso como a ilusão do mundo terreno, o qual nele mesmo ainda aparece apenas como *fraseologia*, resultou evidente,

[1] engenhoso fidalgo [2] literalmente: para altar e lareira; aqui: para o seu próprio modo de pensar

até mesmo para a teoria alemã, a pergunta que ele não respondeu: como é que os homens "botam na cabeça" essas ilusões? Tal pergunta abriu, até para os teóricos alemães, o caminho para uma visão materialista do mundo, não *isenta de pressupostos*, mas empiricamente atenta aos reais pressupostos materiais como tais e que, por isso, é a primeira visão de mundo *realmente* crítica. Esse percurso já estava indicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*: na *Crítica à filosofia do direito – Introdução* e em *Sobre a questão judaica*. Como tal visão ainda se movia no interior da fraseologia filosófica, as expressões filosóficas que tradicionalmente costumam escapar nessas ocasiões, tais como "essência humana", "gênero" etc., proporcionaram aos teóricos alemães o tão desejado pretexto para entender mal o desenvolvimento real e para acreditar que apenas se tratava, então, de mais uma nova versão de seus velhos e desbotados casacões teóricos – tal como o *Dottore* Graziano da filosofia alemã, o Doutor Arnold Ruge, de fato acreditou que poderia continuar a gesticular sem parar com os seus membros desajeitados e a expor sua máscara burlesca e pedante. É preciso "deixar a filosofia de lado" (*Wig*[*and*,] p. 187, cf. Heß, *Die letzten Philosophen*, p. 8), é preciso desembarcar dela e dedicar-se como um homem comum ao estudo da realidade, tarefa para a qual existe uma gigantesca quantidade de material literário, certamente desconhecido dos filósofos; e então, quando de novo ocorrer que se tenham pessoas como *Krummacher* ou "*Stirner*" diante de si, descobrir-se-á que há muito já ficaram "para trás" e abaixo. A relação entre filosofia e estudo do mundo real corresponde à relação entre onanismo e amor sexual. São Sancho, que, apesar de sua falta de ideias – por nós constatada com paciência e por ele com ênfase –, permanece dentro do mundo das ideias puras, naturalmente só pode se salvar desse mundo por meio de um postulado moral, por meio do postulado da "falta de ideias" (p. 196 *do* "Livro"). Ele é o burguês que se salva do comércio por meio da *banqueroute cochonne*[1], com o que naturalmente ele não se torna um proletário, mas um burguês falido sem recursos. Ele não se torna um homem do mundo, mas um filósofo sem pensamentos, falido.

Os predicados de Deus que foram transmitidos por Feuerbach como poderes reais sobre os homens, como hierarcas, são o aborto da natureza posto no berço do mundo empírico e encontrado por "Stirner". Tanto é assim que toda a sua "peculiaridade" repousa unicamente sobre "o que lhe foi incutido". Quando "Stirner" (ver, também, p. 63) dirige a Feuerbach a censura de que este não chega a nada ao transformar o predicado em sujeito e vice-versa, [então] o que lhe resta é chegar a bem menos, [pois] aceita com a maior credulidade esses predicados feuerbachianos transformados em sujeitos como se fossem personalidades que dom[inam o mundo] real, aceita essas fraseologias sobre as relações como se fossem as relações reais, atribui-lhes

[1] falência porca[224]

o predicado de modo sagrado, transforma esse predicado num sujeito, "o Sagrado", ou seja, faz exatamente a mesma coisa que censura em Feuerbach; e então, depois de, por esse meio, ter se livrado completamente do conteúdo bem determinado que estava em questão, ele começa a travar sua batalha, isto é, a mostrar sua "relutância" contra esse "Sagrado" que, naturalmente, permanece sempre o mesmo. Em Feuerbach, ainda está presente a consciência – que São Max transforma em censura a ele – "de que, para ele, 'se trata apenas da destruição de uma ilusão'" (p. 77 "do Livro") – embora Feuerbach ainda dê demasiada importância à luta contra essa ilusão. No caso de "Stirner", até mesmo essa consciência "já era[225]"; ele realmente acredita no domínio das ideias abstratas da ideologia no mundo de hoje; ele acredita que, na sua luta contra os "predicados", contra os conceitos, está a atacar não mais uma ilusão, mas os verdadeiros poderes dominantes do mundo. Daí sua mania de virar tudo de cabeça para baixo, sua enorme credulidade, que faz que ele tome por moeda legítima todas as ilusões fingidas, todas as asseverações hipócritas da burguesia. A propósito, a melhor maneira de mostrar que "a boneca" não é "o cerne propriamente dito" "das miçangas" e como é capenga essa bela metáfora, é recorrer à própria "boneca" de "Stirner" – "ao Livro" –, no qual não existe qualquer "cerne", nem "propriamente dito" nem im-"propriamente dito", e no qual nem mesmo o pouco que se encontra em suas 491 páginas merece o nome de "miçangas". – Mas, se ocorresse de encontrarmos nele algum "cerne", este seria – o *pequeno-burguês alemão*.

A propósito, de onde vem o ódio de São Max contra os "predicados"? Ele mesmo nos fornece uma resposta extremamente ingênua no seu comentário apologético. Ele cita a seguinte passagem de *A essência do cristianismo*, p. 31: "Um verdadeiro ateísta é unicamente aquele para quem os *predicados* da essência divina, tais como, por exemplo, o amor, a sabedoria, a justiça, nada são, e não aquele para quem só o *sujeito* desses predicados nada é" – e, então, exclama triunfante: "*Não é isso que encontramos em Stirner?*" – "Aqui está a sabedoria". São Max vislumbrou na passagem acima uma dica de como se deve proceder para ir "o *mais longe possível*". Ele acredita no que diz Feuerbach, ou seja, acredita que o que ele diz acima seria a "essência" do "*verdadeiro ateísta*" e deixa que Feuerbach o incumba da "missão" de se tornar um "verdadeiro ateísta". O "Único" é "o *verdadeiro ateísta*".

Ainda mais levianamente do que em relação a Feuerbach, ele "maquina" contra São Bruno ou contra "a crítica". Veremos, aos poucos, tudo o que ele permite que "a crítica" lhe imponha, como ele se submete à sua vigilância policial, como ela lhe infunde seu jeito de viver, seu "ofício". Por enquanto, bastará, como prova de sua fé na crítica, o fato de ele, na p. 186, tratar a "crítica" e a "massa" como duas pessoas que lutam uma contra a outra e que "procuram se libertar do egoísmo" e, na p. 187, tomar ambas "pelo que elas *alegam ser*".

Com a luta contra o liberalismo humano, está encerrada a longa luta da Antiga Aliança, na qual o homem foi um preceptor do Único; o tempo está cumprido e o evangelho da graça e da alegria irrompe sobre a humanidade pecadora.

———✦———

A luta pelo "homem" é o cumprimento da palavra que está escrita no vigésimo primeiro capítulo de Cervantes, "que trata da alta aventura e da preciosa ganância do elmo de Mambrino". Nosso Sancho, que imita em tudo o seu ex-senhor e atual servo, "prestou o juramento de conquistar" para si "o elmo de Mambrino" – *o* homem. Depois de ter procurado em vão, em suas diversas "incursões", o ansiado elmo entre velhos e novos, liberais e comunistas, ele "vê um homem a cavalo, que traz na cabeça algo que brilha como ouro", e diz para Dom Quixote-Szeliga: "Se não me engano, aí vem a caminhar, em nossa direção, um homem que traz na cabeça o elmo de Mambrino, sobre o qual me ouviste o juramento que sabes". "Olhe Vossa Mercê bem o que diz, e melhor o que faz", responde Dom Quixote, que, com o passar do tempo, se tornou arguto. "Dize-me: não vês aquele cavaleiro que para nós vem sobre um cavalo ruço rodado, e traz na cabeça um elmo de ouro?" – "O que eu vejo", responde Dom Quixote, "não é senão um homem escarranchado num asno pardo, cor do seu, e que traz na cabeça uma coisa que reluz." – "Pois essa 'coisa que reluz' é que é o elmo de Mambrino", diz Sancho.

Entrementes, acercara-se, troteando tranquilamente, o santo barbeiro *Bruno*, montado em seu jumentinho, a crítica, com sua bacia de barbeiro na cabeça; São Sancho arremete com sua lança contra ele, São Bruno pula do seu jumento, deixa a bacia para trás (razão pela qual o vemos apresentar-se sem essa bacia aqui no Concílio) e foge campo afora, "pois ele é o crítico em pessoa". Com imensa alegria, São Sancho pega o elmo de Mambrino e, quando Dom Quixote nota que ele parece ser idêntico a uma bacia de barbeiro, Sancho retruca:

> "Sem dúvida, é que este famoso elmo encantado por algum estranho acidente caiu em poder de quem não soube conhecer nem estimar sua valia, fundiu a outra metade para seu proveito e desta fez isto que se parece com bacia de barbeiro, como tu dizes. Porém, seja o que for para olhos profanos, para mim que a conheço esta transfiguração é indiferente."

"A segunda glória, a segunda propriedade foi adquirida!"

Agora, depois de ter adquirido "o homem", seu elmo, ele se posta à frente dele, comporta-se para com ele como para com seu "inimigo mais irreconciliável" e lhe declara sem meias palavras (mais tarde veremos o porquê) que Ele (São Sancho) não é "o homem", mas "o não homem, o inumano". Nessa condição de "inumano", ele parte para a Sierra Morena a fim de

preparar-se, mediante penitências, para a glória da Nova Aliança. Ali ele se despe e fica "nu em pelo" (p. 184) para obter a sua peculiaridade e para sobrepujar Aquilo que o seu precursor faz no capítulo vinte e cinco de Cervantes: "E, despindo a toda pressa os calções, ficou em carnes, com roupas menores, e logo, sem mais nem menos, deu duas cabriolas no ar, e dois tombos de cabeça para baixo, descobrindo coisas que, para não as ver outra vez, voltou o leal escudeiro a rédeas o Rocinante"[226]. – "O inumano" sobrepuja de longe o seu modelo profano. "*Com ânimo resoluto volta as costas a si mesmo* e, desse modo, afasta-se também do crítico que lhe rouba a tranquilidade" e "deixa-o ali parado". "*O inumano*" se envolve, então, numa disputa com a crítica "que foi deixada ali parada"; ele "despreza a si mesmo", ele "se pensa em comparação com um outro", ele "dá ordens a Deus", ele "busca fora de si o seu melhor Si-mesmo", ele faz penitência por ainda não ter sido único, ele se declara o Único, "o Egoísta e *o Único*" – embora ele dificilmente ainda precisasse explicar tudo isso depois de ter dado as costas a *si mesmo* com ânimo resoluto. Tudo isso foi realizado pelo "inumano" a partir de si mesmo (ver *Pfister*, *Geschichte der Teutschen*[227)]; e agora, montado no seu Ruço, ele cavalga purificado e triunfante rumo ao Reino do Único.

Fim do Antigo Testamento

Novo Testamento: "Eu"

1. Economia da Nova Aliança

Ao passo que na Antiga Aliança tínhamos a lógica "única" dentro do *passado* como objeto de nossa edificação, temos agora diante de nós o *presente* dentro da lógica "única". Temos o "Único" já suficientemente esclarecido em suas "refrações" multiformes e antediluvianas, como homem, caucasiano caucásico, cristão consumado, verdade do liberalismo humano, unidade negativa de realismo e idealismo etc. Com a construção histórica do "Eu", cai o próprio "Eu". Esse "Eu", o fim de uma construção histórica, não é um Eu "corpóreo", gerado de modo carnal por homem e mulher, que não necessita de construções para existir; ele é um "Eu" gerado intelectualmente por duas categorias, "idealismo" e "realismo", uma mera existência ideal.

A Nova Aliança, já desfeita juntamente com a Antiga Aliança, seu pressuposto, possui uma organização literalmente tão sábia quanto a Antiga, a saber, a mesma "com algumas modificações", como decorre da seguinte tabela:

I. A *peculiaridade [Eigenheit]* = os antigos, criança, negros etc. em sua *verdade*, a saber, a operação de extração de dentro do "mundo das coisas" para a contemplação e a tomada de posse "próprias" desse mundo. Disso resultou, para os antigos, o estar-livre do mundo, para os modernos o estar-livre do espírito, para os liberais o estar-livre da pessoa, para os comunistas o estar-livre da propriedade, para os humanistas o estar-livre de Deus, portanto, em geral, a categoria do estar-livre (liberdade) como alvo. A categoria negada pelo *estar-livre* é a *peculiaridade*, que naturalmente não possui nenhum outro conteúdo além desse estar-livre. A peculiaridade é a qualidade filosoficamente construída com base em todas as qualidades do indivíduo stirneriano.

II. *O possuidor [Eigner]* – enquanto tal, Stirner descobriu a *inverdade* do mundo das coisas e do mundo do espírito, ou seja, os *modernos*, a fase do cristianismo no interior do desenvolvimento lógico – adolescente, mongol. –

Assim como os modernos se desmembram nos Livres triplamente determinados, assim também o possuidor se desmembra em três determinações adicionais:

1. *Meu poder*, correspondendo ao *liberalismo político*, no qual a *verdade do direito* vem à luz; o direito como o poder "do homem" é dissolvido no poder como o direito do "Eu". Luta contra o *Estado como tal.*

2. *Meu intercâmbio*, correspondendo ao *comunismo*, sendo que a *verdade da sociedade* vem à luz e a sociedade, enquanto intercâmbio mediado pelo "homem" (nas suas formas como sociedade prisional, família, Estado, sociedade burguesa etc.), é dissolvida no intercâmbio do "Eu".

3. *Minha autofruição*, correspondendo ao *liberalismo humano* crítico, no qual a *verdade da crítica*, o consumir, o dissolver, e a verdade da autoconsciência absoluta como autoconsumir-se vêm à luz e a crítica, enquanto ato de dissolver no interesse do homem, transforma-se no ato de dissolver no interesse do "Eu".

A particularidade dos indivíduos se dissolveu, como vimos, na categoria universal da peculiaridade, que era a negação do estar-livre, da liberdade em geral. A descrição das qualidades particulares do indivíduo, portanto, só pode consistir, novamente, na negação dessa "liberdade" em suas três "refrações"; cada uma dessas liberdades negativas é agora transformada, por meio de sua negação, numa qualidade positiva. Entende-se que, assim como no Antigo Testamento o estar-livre do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos já era apreendido como apropriação desses dois mundos, assim também essa peculiaridade ou apropriação das coisas e dos pensamentos é apresentada como o estar-livre consumado.

O "Eu" com sua propriedade, com seu mundo, que consiste nas qualidades há pouco "assinaladas", é *possuidor*. Desfrutando de si próprio e consumindo a si próprio, ele é o "Eu" à segunda potência, o possuidor do possuidor, do qual o "Eu" está livre na mesma proporção em que ele lhe pertence, portanto a "negatividade absoluta" na sua determinação dupla como indiferença e como relação negativa consigo mesmo, com o possuidor. Sua propriedade do mundo e seu estar-livre do mundo se transformaram nessa relação negativa consigo mesmo, nesse autodissolver-se e pertencer a si mesmo do possuidor. O Eu, assim definido, é –

III. *O Único*, que, portanto, não possui nenhum outro conteúdo além do possuidor mais a determinação filosófica da "relação negativa consigo mesmo". O profundo Jacques se dá ares de que nada haveria a dizer desse Único, por ser ele um indivíduo corpóreo, não passível de construção. Mas o que ocorre aqui é, antes, o mesmo que se dá com a ideia absoluta de Hegel no final da *Lógica* e com a personalidade absoluta no fim da *Enciclopédia*, das quais tampouco há o que dizer porque sua construção já contém tudo o que pode ser dito de tais personalidades construídas. Hegel sabe disso e não se constrange em admiti-lo, ao passo que Stirner comete a hipocrisia de afirmar

que o seu "Único" seria algo ainda diferente do Único construído, porém algo que não se deixaria ser dito – a saber, um indivíduo corpóreo. Essa aura de hipocrisia se desfaz quando a questão é invertida, quando determinamos o Único como possuidor e dizemos do possuidor que ele tem a categoria universal da peculiaridade como sua determinação universal; com isso, não só se disse tudo o que é "dizível" do Único, mas também tudo o que ele é – *minus* a fantasia que Jacques *le bonhomme* tem dele.

> "Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento do Único! Quão insondáveis são os seus juízos e inescrutáveis os seus caminhos!" (Romanos 11,33)
>
> "Eis que este é o seu modo de agir; mas dele só chegamos a ouvir uma minúscula palavrinha." (Jó 26,14)

2. Fenomenologia do egoísta em acordo consigo mesmo ou a doutrina da justificação

Como já vimos na economia da Antiga Aliança e posteriormente, o verdadeiro egoísta de São Sancho, o egoísta em acordo consigo mesmo, não deve de modo algum ser confundido com o egoísta trivial do cotidiano, com o "egoísta na acepção comum". Ele tem, antes, como seu pressuposto, tanto este último (que está preso no mundo das coisas, criança, negro, antigos etc.) como o egoísta abnegado (que está preso no mundo dos pensamentos, adolescente, mongol, modernos etc.). Entretanto, reside na natureza dos mistérios do Único o fato de essa oposição e a unidade negativa que dela resulta – o "egoísta em acordo consigo mesmo" – só poderem ser examinadas aqui, na Nova Aliança.

Já que São Max pretende apresentar o "verdadeiro egoísta" como algo totalmente novo, como o alvo da história até aqui, ele precisa demonstrar, por um lado, aos abnegados, aos pregadores do *dévoûment*[1], que eles são egoístas contra a sua vontade, e, por outro, aos egoístas na acepção comum, que eles são abnegados, que não são egoístas verdadeiros, santos. – Comecemos com o primeiro, o abnegado.

Inúmeras vezes vimos que no mundo de Jacques *le bonhomme* todos estão possuídos pelo Sagrado. – Entretanto, faz diferença se "alguém é culto ou inculto". Os cultos, que se ocupam com a ideia pura, vêm aqui ao nosso encontro como os "possuídos" *par excellence*[2] pelo Sagrado. Na sua forma prática, eles são os "abnegados".

> "E quem é abnegado? Inteiramente" (!) "de fato" (!!) "certamente" (!!!) "aquele que concentra tudo o mais em *Uma só coisa*, Uma finalidade, Uma vontade, Uma paixão. [...] Ele é dominado por uma paixão, à qual ele sacrifica todas

[1] devotamento [2] por excelência

> as demais. E esses abnegados não seriam talvez egoístas? Como só *têm* Uma paixão dominante, eles igualmente cuidam de obter apenas Uma satisfação, mas esta com avidez tanto maior. Egoísta é toda a sua atividade, porém se trata de um *egoísmo unilateral, fechado, estreito*; é obsessão." (p. 99)

De acordo com São Sancho, portanto, eles *têm* apenas *uma* paixão dominante; deveriam eles também satisfazer as paixões, não as que *eles têm*, mas as que *outros têm*, a fim de elevar-se ao egoísmo multilateral, aberto, ilimitado, a fim de corresponder a esse critério *alheio* do egoísmo "santo"?

De passagem são mencionados, nesse ponto, também o "avarento" e o *"viciado em prazer"* (provavelmente porque Stirner acredita que ele procura "*o* prazer" como tal, o prazer santo, não os prazeres reais de todo tipo), assim como "Robespierre por exemplo, Saint-Just etc." (p. 100), como exemplos do "egoísta abnegado, obsessivo". "A partir de um certo ponto de vista da eticidade, raciocina-se" (isto é, raciocina nosso santo "egoísta em acordo consigo mesmo", a partir de seus próprios pontos de vista em extremo desacordo entre si) "mais ou menos assim":

> "Porém, se a Uma paixão Eu sacrifico outras, nem por isso a essa paixão Eu sacrifico a *Mim* e não sacrifico nada daquilo por meio do qual Eu sou verdadeiramente Eu mesmo." (p. 386)

Em função dessas duas orações "em mútuo desacordo", São Max é obrigado a fazer esta "reles" distinção: até se pode sacrificar seis paixões "por exemplo", sete paixões "etc." a uma única outra, sem se deixar de ser "verdadeiramente Eu mesmo", mas está fora de cogitação sacrificar dez ou até mais paixões. Robespierre e Saint-Just, contudo, não eram "*verdadeiramente* Eu mesmo", muito menos eram verdadeiramente "o homem", mas eram *verdadeiramente* Robespierre e Saint-Just, esses indivíduos únicos e incomparáveis.

A proeza de demonstrar aos "abnegados" que eles são egoístas é um velho artifício já sobejamente explorado por Helvetius e Bentham. A proeza "própria" de São Sancho é a transformação dos "egoístas na acepção comum", do burguês, em não egoístas. Helvetius e Bentham, de fato, demonstram aos burgueses que eles, devido à sua estreiteza, prejudicam a si mesmos *em termos práticos*, mas a proeza "própria" de São Max consiste em demonstrar-lhes que eles não correspondem ao "ideal", ao "conceito", à "essência", à "vocação" etc. do egoísta e que não se comportam em relação a si próprios como negação absoluta. Uma vez mais, paira diante de seus olhos apenas o seu pequeno-burguês alemão. A propósito, ao passo que o "avarento" (p. 99) figura como "egoísta abnegado", o nosso Santo inclui o "ganancioso" (p. 78) entre os "egoístas na acepção comum", entre os "impuros, ímpios".

A segunda classe dos egoístas comuns é assim definida, na p. 99:

> "Essas pessoas" (os burgueses) "não são, portanto, abnegadas, não são espirituosas, não são idealistas, não são consequentes, não são entusiastas; são

> *egoístas na acepção comum*, egoístas que pensam na vantagem para si, egoístas frios, calculistas etc."

Como "o Livro" não segue uma linha precisa, já tivemos oportunidade de ver, por ocasião da "Obsessão" e do "Liberalismo político", como Stirner consegue realizar a proeza de transformar os burgueses em não egoístas, sobretudo levando-se em conta o seu grande desconhecimento dos homens reais e de suas reais condições. Aqui, esse mesmo desconhecimento lhe serve de alavanca.

> "A isso" (isto é, à fantasia stirneriana do altruísmo) "se contrapõe a cabeça dura do homem mundano, que, porém, no mínimo durante milênios sucumbiu a ponto de ter sido obrigado a dobrar a renitente cerviz e a adorar poderes superiores" (p. 104). Os egoístas na acepção comum "comportam-se metade de forma padresca e metade de forma mundana, servem a Deus e ao Mamon". (p. 105)

Na p. 78, somos informados do seguinte: "O Mamon do céu e o Deus da terra exigem exatamente o mesmo grau de autorrenúncia [*Selbsverleugnung*]", do que não se depreende de que forma a autorrenúncia em favor do Mamon e a autorrenúncia em favor de Deus podem ser contrapostas uma à outra, uma como "mundana" e a outra como "padresca".

Na p. [105,] 106, Jacques *le bonhomme* se pergunta:

> "Entretanto, como pode ocorrer que o egoísmo daqueles que afirmam o interesse pessoal não obstante sempre acabe sendo subjugado por um interesse padresco ou professoral, ou seja, por um interesse ideal?"

(De relance, é preciso "assinalar" que, nessa passagem, os burgueses são apresentados como os representantes dos interesses *pessoais*.) Isso decorre do que segue:

> "A eles próprios sua pessoa parece demasiado pequena, demasiado insignificante, e ela de fato o é, também, para poder reivindicar tudo para si e para se impor de forma plena. Um claro sinal disso consiste em que eles próprios se dividem em duas pessoas, uma eterna e outra temporal; aos domingos, ocupam-se da eterna, nos dias de trabalho, da temporal. Eles têm o padreco em si mesmos e, por isso, não conseguem se livrar dele."

Neste ponto, Sancho sente escrúpulos; ele pergunta, preocupado, se com a peculiaridade, se com o egoísmo na acepção extraordinária "também ocorreria o mesmo".

Veremos que essa pergunta angustiada não é formulada sem razão. Antes que o galo cante duas vezes, São Tiago (*Jacques le bonhomme*) terá *"renunciado"* a si mesmo três vezes.

Na história ele descobre, para seu grande desprazer, que, quanto aos dois lados que nela se manifestam, isto é, quanto ao interesse privado dos indivíduos e ao assim chamado interesse geral, é verdadeiro dizer que um sempre acompanha o outro. E, como de hábito, ele descobre isso de forma

errada, em sua forma sagrada, voltando-se para o lado dos interesses ideais, do sagrado, da ilusão. Ele pergunta: como pode ser que os egoístas comuns, os representantes dos interesses pessoais, estejam simultaneamente sob o domínio dos interesses gerais, dos mestres-escolas? Como pode ser que eles estejam abaixo da hierarquia? Ele responde a sua pergunta no sentido de que os burgueses etc. "parecem demasiado pequenos a si próprios" e encontra o "sinal seguro" disso no fato de eles terem um comportamento religioso, em especial no fato de dividirem a si mesmos numa pessoa temporal e numa pessoa eterna, quer dizer, ele explica seu comportamento religioso a partir de seu comportamento religioso depois de ter previamente transformado a luta dos interesses gerais contra os interesses pessoais na imagem invertida dessa luta, em simples reflexo no interior da fantasia religiosa.

Sobre a importância do domínio do ideal, ver acima "A hierarquia".

Se traduzirmos a pergunta de Sancho de sua formulação fervorosa para a linguagem profana, então "consta que":

Como se dá que os interesses pessoais, a despeito das pessoas, sempre evoluam para interesses de classe, para interesses comunitários, que eles se autonomizem das pessoas individuais, que assumam nessa autonomização a forma de interesses *gerais*, que, como tais, se oponham aos indivíduos reais e que nessa oposição, segundo a qual eles são determinados como interesses *gerais*, possam ser representados pela consciência como interesses *ideais*, até mesmo religiosos, sagrados? Como se dá que, no interior dessa autonomização dos interesses pessoais em interesses de classe, o comportamento pessoal do indivíduo tenha de se coisificar, se alienar, e que, ao mesmo tempo, ele subsista sem ele, como poder independente dele, produzido pelo intercâmbio, que ele se transforme em relações sociais, numa série de poderes que o determinam, subordinam e que, por isso, aparecem na representação como poderes "sagrados"? No interior de determinados *modos de produção,* que naturalmente não dependem do querer, constantemente há poderes práticos estranhos, independentes do indivíduo isolado e até do conjunto dos indivíduos, poderes que se colocam acima das pessoas; a compreensão desse fato fez que fosse relativamente indiferente para Sancho se ele é concebido em termos religiosos ou se é distorcido na imaginação do egoísta, acima do qual se coloca Tudo que há no nível da representação, no sentido de que ele Nada coloca acima de si mesmo. Nesse momento, Sancho havia descido inteiramente do reino da especulação para o reino da realidade, daquilo que as pessoas imaginam para aquilo que elas são, daquilo que elas concebem para o modo como elas são ativas e sob certas circunstâncias têm de ser ativas. O que se mostra a ele como produto do *pensamento*, ele poderia ter compreendido como produto da *vida*. Nesse caso, ele não teria prosseguido rumo à sua característica insipidez de explicar o conflito entre os interesses pessoais e os interesses gerais dizendo que

os homens concebem esse conflito *também* em termos religiosos e que *ele se lhes afigura* deste ou daquele modo, o que nada é senão uma outra palavra para o "conceber".

Aliás, até mesmo na insípida forma pequeno-burguesa alemã em que Sancho capta a contradição entre os interesses pessoais e os interesses gerais ele é forçado a admitir que os indivíduos, como não poderia deixar de ser, sempre partiram de si mesmos e que, por isso, os dois aspectos observados por ele são aspectos do desenvolvimento pessoal dos indivíduos, ambos gerados por condições de vida igualmente empíricas dos indivíduos, sendo ambos apenas expressões *do mesmo* desenvolvimento pessoal dos homens, encontrando-se ambos, portanto, apenas em *aparente* oposição. No que se refere à posição que coube ao indivíduo em decorrência de circunstâncias específicas do desenvolvimento e da divisão do trabalho, se ele representa mais este ou aquele aspecto da oposição, se ele aparece mais como egoísta ou mais como abnegado, isso era um problema totalmente secundário, que de fato só despertaria algum interesse se fosse levantado para determinadas épocas históricas em relação a determinados indivíduos. Do contrário, isso só poderia levar a certos tipos de discurso moralista, charlatanesco. Porém, como dogmático que é, Sancho deixa-se iludir nesse ponto e não encontra nenhuma outra saída a não ser a de fazer surgir Sancho Panças e Dom Quixotes e, em seguida, fazer que os Dom Quixotes enfiem tolices na cabeça dos Sanchos – como dogmático, ele extrai um dos aspectos, professoralmente formulado, declara-o pertencente aos indivíduos como tais e expressa sua aversão ao outro aspecto. É por isso que, como um dogmático, esse outro aspecto lhe parece em parte um mero *estado de ânimo*, um *dévoûment*[1], em parte um mero *"princípio"*, não uma relação que resulta necessariamente do modo de existência natural que os indivíduos levavam até então. Esse "princípio", de qualquer modo, deve ser "tirado da cabeça" de modo consequente, embora produza, de acordo com a ideologia de Sancho, todo tipo de coisas empíricas. Assim, por exemplo, na p. 180, o "princípio da vida ou da sociedade" "criou [...] a vida social, toda civilidade, toda fraternização e tudo o [m]ais". O inverso é melhor: a [v]ida criou o princípio.

O *comunismo* é simplesmente incompreensível para o nos[so] santo porque os [co]munistas não voltam o egoísmo contra a abnegação nem a abnegação contra o egoísmo, e teoricamente não conferem a essa oposição nem aquela forma emocional nem a forma ideológica, fervorosa, demonstrando antes suas raízes [*Gebürtsstätte*] materiais, com o que a oposição desaparece por si mesma. Os comunistas não pregam nenhuma *moral*, o que Stirner faz em doses extensíssimas. Eles não confrontam as pessoas com esta exigência moral: amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas etc.; ao contrário, eles estão bem cientes de que, sob determinadas condições, o egoísmo, tanto

[1] devotamento

quanto a abnegação, *é* uma forma necessária da imposição aos indivíduos. Portanto, os comunistas de modo algum pretendem – como acredita São Max, secundado por seu fiel Dottore Graziano (Arnold Ruge) (pelo que São Max, *Wigand*, p. 192, o chama de "cabeça política extremamente astuta") – suprassumir o "homem privado" no homem "geral", no homem abnegado – uma fantasia sobre a qual ambos teriam podido obter o devido esclarecimento já nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Os comunistas teóricos, os únicos que têm tempo para se ocupar com a história, distinguem-se justamente pelo fato de terem *descoberto* sozinhos, em toda a história, a criação do "interesse geral" pelos indivíduos definidos como "homens privados". Eles sabem que isso só constitui uma oposição *na aparência*, porque um dos lados, o assim chamado "geral", é continuamente gerado pelo outro, o do interesse privado, e de modo algum constitui um poder autônomo em relação a este, um poder com uma história autônoma; eles sabem, portanto, que essa oposição é continuamente destruída e gerada na prática. Não se trata, pois, de uma "unidade negativa" hegeliana de dois lados de uma oposição, mas da destruição materialmente condicionada de um modo de existência materialmente condicionado dos indivíduos até aquele momento, com a qual desaparece, ao mesmo tempo, aquela oposição juntamente com sua unidade.

Vemos, portanto, como o "egoísta em acordo consigo mesmo", em oposição ao "egoísta na acepção comum" e ao "egoísta abnegado", repousa desde o início numa ilusão a respeito de ambos e das relações reais dos homens reais. O representante dos interesses pessoais é meramente "egoísta na acepção comum" devido à sua necessária oposição aos interesses comunitários, que, no âmbito do modo de produção e intercâmbio existente até o momento, ganharam autonomia como interesses gerais e foram concebidos e afirmados na forma de interesses ideais. O representante dos interesses comunitários é meramente "abnegado" devido à sua oposição aos interesses pessoais fixados como interesses privados, devido à determinação dos interesses comunitários como interesses gerais e ideais.

Ambos, o "egoísta abnegado" tanto quanto o "egoísta na acepção comum", encontram um ao outro, em última instância, na *autorrenúncia*.

> p. 78: "Assim sendo, a autorrenúncia é o que os santos têm em comum com os não santos, os puros com os impuros: o impuro *renuncia* a seus melhores sentimentos, a todo pudor, até mesmo ao acanhamento natural, e obedece apenas à cobiça que o domina. O puro renuncia à sua relação natural com o mundo. – Impelido pela sede do dinheiro, o ganancioso renuncia a todas as advertências da consciência, a toda honradez, a toda brandura e a toda compaixão; ele fecha os olhos a todo e qualquer escrúpulo: a cobiça o arrasta. A mesma coisa comete o santo: expõe-se ao escárnio do mundo, é 'duro de coração' e 'rigorosamente justo', pois é arrastado pelo desejo."

O "ganancioso", que comparece aqui como egoísta impuro, não santo, portanto como egoísta na acepção comum, nada mais é que uma figura

[r]episada [por] amigos da infância e romances moralistas, que na realidade só ocorre [c]omo anomalia, mas que de for[m]a alguma é o representante dos [bu]rgueses gananciosos, que, muito pelo contrário, não precisam renegar "advertências da consciência", "honradez" etc., nem limitar-se a uma paixão da ganância. Sua ganância tem como consequência, antes, toda uma série de outras paixões políticas e de todos os tipos, cuja satisfação os burgueses de modo algum abnegam. Sem entrar em detalhes quanto a isso, nos deteremos, agora, na "autorrenúncia" stirneriana.

Aqui, São Max imputa ao Si-mesmo [*Selbst*], que renuncia a si mesmo, um outro Si-mesmo que só existe na representação de São Max. Ele faz "o impuro" abnegar qualidades gerais, tais como "melhores sentimentos", "pudor", "acanhamento", "honradez" etc., e nem mesmo pergunta se o impuro possui essas qualidades. Como se "o impuro" necessariamente devesse possuir todas essas qualidades! Mas, mesmo se "o impuro" as possuísse todas, a abnegação dessas qualidades ainda não seria nenhuma *auto*rrenúncia, mas apenas serviria para constatar o fato, que se justifica com base na própria moral "em acordo consigo mesma", de que a Uma paixão [*Leidenschaft*] são sacrificadas diversas outras. E, por fim, segundo essa teoria, tudo o que Sancho faz e não faz é "autorrenúncia". Ele pode se propor ou não se propor a fazer [...][a]

---

[a] [Não há continuação neste ponto. Uma página riscada e toda roída pelos ratos continha o seguinte:] [...] sua própria autorrenúncia é egoísta. Se ele persegue um interesse, renega a indiferença em relação a esse interesse; se ele faz qualquer coisa, renega o nada-fazer. Nada mais fácil [...] para Sancho, do que provar ao *"egoísta na acepção comum"*, sua pedra no caminho, que ele nega constantemente a si próprio porque constantemente nega o contrário do que ele faz e jamais nega o seu real interesse.

Seguindo a sua teoria da autorrenúncia, Sancho até chega a exclamar, na p. 80: "Mas, então, por acaso o altruísmo é irreal e não existe em lugar algum? Pelo contrário, não há nada mais habitual!".

Alegramo-nos, de fato, c[om o "altruísmo"] da consciência do pequeno[-burguês] alemão.

Ele cita, de imediato, um bom exemplo desse altruísmo, ao [...] um F[rancke] de orfanato, [O'Connell, São Bon]ifá[c]io[, Robespierre, Theodor Körner...]

O'Connell, [...], qualquer [criança] sabe disso na Inglaterra. Só na Alemanha, e principalmente em Berlim, ainda se consegue nutrir a fantasia de que O'Connell seria altruísta. O'Connell, que "trabalha incansavelmente" para dar abrigo aos seus filhos bastardos e multiplicar o seu patrimônio, que não trocou em vão sua lucrativa atividade advocatícia (10.000 libras esterlinas anuais) pela atividade ainda mais lucrativa (especialmente na Irlanda, onde não teve concorrência) de agitador político (20[.000]-30.000 libras anuais), que como *middleman*[228] explora "impiedosamente" os agricultores irlandeses, obrigando-os a morar com seus porcos, ao passo que ele, Rei Dan, mantém uma corte nababesca no seu palácio no Merrion Square e, ao mesmo tempo, lamenta sem parar a miséria desses agricultores, "pois ele é arrastado pelo desejo"; ele, que sempre impulsiona o movimento só o necessário para assegurar-lhe seu *national tribute*

Embora[a] São Max passe a dizer, na p. 420:

> "No pórtico de nossa [época] não está gravado [...] 'Conhece-Te a Ti mesmo' 229, [mas]: 'Torna-Te útil'."

(onde o mestre-escola, uma vez mais, transforma no mandamento moral da utilização a utilização real constatada por ele) –, tal é o teor que "aquela [palavra apolínea]" tem de ter para o "egoísta na acepção com[um"], [em vez de para] "o abnega[do]":

> "*Conhecei a Vós mesmos* [de novo, apenas reconhecei o que] Vós [realmente sois, e deixai de lado a vossa insana mania de ser algo diferente do que sois!" "Pois": "isso resulta na aparição do egoísmo *defraudado*, no qual Eu não satisfaço a Mim, m]as Um [dos meus anseios, por] exemplo, a pulsão da bem[-aventurança. – Todo] Vosso af[ã é egoísmo vel]ado, oculto [...], *egoísmo inconsciente*, [mas] *justamente por isso* não é egoísmo e sim servidão, servilismo, autorrenúncia. *Vós sois egoístas e não o sois quando renegais o egoísmo*." (p. 217)

"Não há ovelha nem cachorro que se esforce para vir a ser um verdadeiro" egoísta (p. 443); "nenhum animal" recomenda ao outro: conhecei a Vós mesmos de novo, reconhecei o que Vós realmente sois. – "É que Vossa natureza é" egoísta, "Vós tendes naturezas" egoístas, isto é, sois egoístas. "Mas, justamente porque já o sois, Vós não necessitais ainda tornar-vos" (ibidem). Do que Vós sois faz parte também a Vossa consciência, e já que sois egoístas já tendes a consciência que corresponde ao Vosso egoísmo; não há, portanto, a mínima razão para dar ouvidos à pregação moral stirneriana de voltar-vos a vós mesmos e de fazer penitência.

Stirner volta a explorar, aqui, [o] velho mote filosófico ao [qual] retornaremos mais tarde. O filósofo não diz diretamente: não sois homens. Sempre fostes homens, mas Vos faltava a *consciência* Daquilo que éreis, e justamente por isso na realidade nem éreis Verdadeiros homens. É por isso que Vossa aparência não correspondia a Vossa essência. Éreis e não éreis

---

e sua posição de chefe, e que todo ano, após a arrecadação do tributo, deixa de lado toda a agitação para cuidar de seu corpo em sua fazenda em Derrynane. Em virtude de tantos anos de charlatanice jurídica e da exploração por demais inescrupulosa de todo e qualquer movimento de que participou, O'Connell, não obstante qualquer proveito que possa trazer, tornou-se desprezível até para os burgueses ingleses.
Aliás, está claro que São Max, como descobridor do verdadeiro egoísmo, tem grande interesse em demonstrar o predomínio do altruísmo no mundo até este momento. É por isso que ele também profere (*Wigand*, p. 165) a grande sentença de que "há milênios" o mundo "não é egoísta". No máximo, "o egoísta" pode, de tempos em tempos, ter entrado em cena como *avant-coureur*[1] de Stirner e "provocado a ruína dos povos".

[a] III. Consciência. (A. M.)

---

[1] precursor

homens. – Por um desvio, o filósofo admite, aqui, que a uma determinada consciência correspondem determinados homens e determinadas circunstâncias. Mas, ao mesmo tempo, imagina que a exigência moral que ele faz aos homens para que modifiquem sua consciência seria capaz de produzir essa consciência modificada, e nesses homens modificados por condições empíricas modificadas, que naturalmente passam a ter uma outra consciência, ele não vê outra coisa que uma [consciência] modificada. – Igualmente [Vossa consc]iên[cia, pela qual secretamente] ansi[ais; nisso sois] egoístas secr[etos, inconscientes] egoístas – quer dizer, sois realmente egoístas na medida em que sois *inconscientes*, sois não egoístas na medida em que sois *conscientes*; ou: na base da Vossa atu[al consciência reside] um determinado ser [que] não é o ser por Mim requer[ido]; Vossa consciência é a consciência do egoísta como ele não deve [ser], e mostra, portanto, que Vós mesmos sois egoístas como eles não devem ser – ou que Vós *devíeis ser* diferentes do que *realmente sois*. Toda essa separação entre a consciência do indivíduo que lhe serve de base e suas condições reais, essa fantasia de que o egoísta da atual sociedade burguesa não teria a consciência correspondente ao seu egoísmo, constitui apenas uma antiga extravagância filosófica, que aqui Jacques *le bonhomme* credulamente aceita e arremeda[a]. Atenhamo-nos ao "comovente exemplo" do ganancioso [*Habgieriger*] mencionado por Stirner. A esse ganancioso, que não é o "ganancioso" em termos gerais, mas o ganancioso "fulano ou beltrano", um ganancioso "único", bem determinado individualmente e cuja ganância não integra a categoria "da ganância" (a abstração que São Max faz da manifestação de vida "única", complexa, abrangente, do ganancioso) e "não depende de como os Outros" (por exemplo, São Max) "a intitulam" – a esse ganancioso ele quer pregar a lição de moral de que "ele não satisfaz a si mesmo, mas a um de seus anseios". Mas "Tu és Tu apenas por um [mom]ento, apenas como [mom]entâneo realmente és. Algo que exista [separado de Ti, do] momentâneo", [é] algo absolutamente mais elevado, [é, por exemplo, o dinheiro. Mas "o fato de que] para Ti" o dinheiro seja "ant[es" uma fruição mais elevada], que ele seja para Ti [algo "absolutamente mais elevado" ou n]ão seja, [...][230] talvez me ["renegue"? – Ele] acha que a [ganância me] domina dia e noite; [mas isso] ela só faz na sua [refle]xão. Ele é quem transforma em "dia e noite" esses muitos momentos em que Eu sou sempre o momentâneo, sempre Eu

[a] A manifestação mais ridícula dessa extravagância na história ocorre no fato de que a época posterior naturalmente possui em relação à época anterior uma consciência diferente daquela que esta tinha de si mesma; é o caso, por exemplo, dos gregos, que tinham em relação a si mesmos a consciência dos gregos e não a consciência que nós temos deles, e por isso a acusação que se faz aos gregos de não terem tido sobre si mesmos a nossa consciência sobre eles, isto é, de não terem tido "a consciência daquilo que eles realmente eram", dilui-se na acusação de terem sido gregos. (S. M.)

mesmo, sempre real, assim como é tão somente ele quem sintetiza esses diversos momentos da minha manifestação de vida num juízo moral e diz que eles são a satisfação da ganância. Quando São Max profere o juízo de que Eu satisfaço apenas a Um dos meus anseios, não a Mim, então ele Me contrapõe a Mim mesmo como essência plena e íntegra. "E em que consiste essa essência plena e íntegra? Justamente não em Tua essência momentânea, não naquilo que momentaneamente és" – portanto, segundo o próprio São Max, na "essência" sagrada (*Wigand*, p. 171). Quando "Stirner" diz que Eu tenho de modificar Minha consciência, então Eu, [por] minha vez, sei que minha [cons]ciência momentânea também faz parte do meu ser mome[ntâ]neo e sei também que São Max, ao [cont]estar essa minha consciência, ataca, como moralista disfarçado, todo o meu modo de vida[a]. E então "Tu és somente quando pensas em Ti, és somente através da autoconsciência?" (*Wig*[*and*,] p. 157, 158). Como posso Eu ser outra coisa do que um egoísta? Por exemplo, como pode Stirner ser outra coisa senão um egoísta, quer ele renegue o egoísmo ou não? "Vós sois egoístas e não sois egoístas ao renegar o egoísmo", pregas Tu.

Inocente, "logrado", "inconfesso" mestre-escola! É exatamente o contrário. Nós egoístas na acepção comum, Nós burgueses sabemos muito bem: *charité bien ordonnée commence par soi-même*[1], e desde muito tempo já interpretamos o versinho "ama o teu próximo como a ti mesmo" no sentido de: cada um é o próximo de si mesmo. Mas negamos ser egoístas mesquinhos, *exploiteurs*[2], egoístas comuns, cujos corações não conseguem se elevar ao sublime sentimento de tornar Seus os interesses de seus semelhantes – o que, cá entre nós[, é] o mesmo que dizer que afirmamos os nossos in[teresses] como sendo o[s] dos nossos semelhan[tes. Tu] [negas o] egoísmo "com[um" do] egoísta único [apenas por]que "[renegas]" tuas ["re]lações [naturais] com o [mundo]". É por isso que não entendes por que consumamos o egoísmo prático justamente pelo fato de renegarmos o discurso do egoísmo – nós que estamos interessados na imposição dos verdadeiros interesses egoístas e não no sagrado interesse do egoísmo. Aliás, era previsível – e com isso o burguês volta friamente as costas para São Max – que Vós, mestres-escolas alemães, quando chegásseis a Vos dedicar à defesa do egoísmo, não proclamaríeis o egoísmo real, "profano, ao alcance da mão" ("O Livro", p. 455), portanto "não mais aquilo que se chama" de egoísmo, mas sim o egoísmo na acepção extraordinária, professoral, o egoísmo filosófico ou o lúmpem-egoísmo.

Portanto, o egoísta na acepção extraordinária "acabou de ser encontrado". "Vejamos mais de perto esse novo achado" (p. 11).

---

[a] III (Consciência). (A. M.)

---

[1] a verdadeira caridade começa por si mesma [2] exploradores

Do que dissemos há pouco já resulta que os habituais egoístas têm apenas de modificar a sua consciência para se tornar egoístas na acepção extraordinária; ou seja, que o egoísta em paz consigo mesmo se diferencia do anterior unicamente pela consciência, isto é, por ser sabedor [*Wissender*], por ser filósofo. De toda a visão de história de São Max decorre, ademais, que, pelo fato de os habituais egoístas terem sido dominados apenas pelo "Sagrado", o verdadeiro egoísta tem de lutar unicamente contra "o Sagrado". A história "única" mostrou como São Max transformou as condições históricas em ideias e, logo em seguida, o egoísta num pecador contra essas ideias, assim como toda asseveração egoísta foi transformada em pecado [contra essas] ideias, [o poder dos] privilegiados em pecado [contra a ideia] da igualdade, do des[potismo;] é por isso que[, em relação à] ideia da liberdade [da concorrência] pôde ser [dito, "no Livro"], que ele [encara a propriedade privada como "]o elemento pessoal" [(p. 155)][...][231] grande, [... o abnegado] ego[ísta...] necessária e invencivelmen[te...] só encontra uma maneira de combatê-los, a saber, transformando-os em santos e, então, asseverando que desfez a santidade que há neles, isto é, a representação santa que ele próprio tem deles, [portanto] desfazendo-os somente na medida em que dentro dele eles existem como algo *santo*.

> p. 50[a]: "Assim como tu és *em cada momento*, Tu és a Tua Criatura, e justamente em relação a essa Criatura não perderás a Ti mesmo, o *Criador*. Tu mesmo és uma essência mais elevada do que Tu, isto é, o que deixas de reconhecer como egoísta involuntário – e é por isso que a essência mais elevada é para Ti uma essência estranha – é que Tu não és mera Criatura, mas igualmente criador."

A mesma sabedoria, numa formulação um pouco distinta, consta da p. 239 "do Livro":

> "O Gênero não é *Nada*" (mais tarde ele se torna qualquer coisa, ver autofruição) "e quando o indivíduo se eleva acima dos limites de sua individualidade trata-se, antes, Dele mesmo como indivíduo; ele só existe na medida em que se eleva; ele só existe na medida em que não permanece o que ele é, pois do contrário estaria acabado, morto."

Em relação a essas frases, suas "criaturas", Stirner se comporta imediatamente como "criador", ao "não se perder em relação a elas":

> "Tu és apenas por um *momento*, apenas como momentâneo realmente és [...]. Em cada momento Eu sou totalmente o que Eu sou [...], algo separado de Ti, do momentâneo", é "algo absolutamente mais elevado" [...] (*Wigand*, p. 170); e, na p. 171 (ibidem), define-se "Tua essência" como "Tua essência momentânea".

---

[a] II (Criador e criatura). (A. M.)

Ao passo que no "Livro" São Max afirma possuir ainda uma outra essência mais elevada do que a essência momentânea, no comentário apologético a "essência momentânea" [do seu] indivíduo é identificada com sua "essência plena [e íntegra]" e cada [essência], como sendo a "essência momentânea", é transformada [numa] "essência absolutamente mais elevada". "No Livro", portanto, a cada momento ele é uma essência mais elevada do que ele é neste momento, enquanto no comentário tudo o que ele não é imediatamente neste momento é uma "essência absolutamente mais elevada", uma essência sagrada. – E, diante de toda essa divisão, lá está a p. 200 "do Livro":

> "Nada sei da divisão entre um *Eu* '*imperfeito*' e um *Eu* '*perfeito*'."

O "egoísta em acordo consigo mesmo" não precisa mais se sacrificar em favor de algo mais elevado, já que ele próprio é para si esse algo mais elevado e desloca essa divisão entre um "mais elevado" e um "mais baixo" para dentro de si mesmo. Assim sendo, de fato (São Sancho contra Feuerbach, "O Livro", p. 243), "na essência suprema nada aconteceu além de uma metamorfose". O verdadeiro egoísmo de São Max consiste no comportamento egoísta em relação ao verdadeiro egoísmo, em relação a si mesmo, tal como ele é "em cada momento". Esse comportamento egoísta em relação ao egoísmo é a abnegação. Quanto a esse aspecto, São Max, na qualidade de criatura, é o egoísta na acepção comum, na qualidade de criador é o egoísta abnegado. Conheceremos também o lado oposto disso, pois os dois lados se legitimam como determinações reflexivas genuínas ao percorrerem a dialética absoluta, na qual cada um deles é, em si mesmo, o seu contrário.

Porém, antes de examinar mais pormenorizadamente a forma esotérica desse mistério, deve-se obser[vá-lo] em algumas de [suas acerbas] lutas pela vida.

[A mais] genérica das qualidades, a saber, a de colocar [o egoísta, na] qualidade de criador, [em consonância consigo mes]mo [do ponto de vista do universo] intelectual[, é suprida por Stirner na p. 82-3:]

> ["O cristianismo] se colocou [como meta redimir-Nos da determinação natur]al [(determinação pela natureza), pelos anse]ios [como impulso]; [quis, desse modo, que o homem não s]e deixasse cooptar por seus anseios. [Isso não implica que] *ele* não deva [*ter* anseios, ma]s que os [anseios] não devem tê-lo, que [eles] não devem tornar-se fixos, invencíveis, indissolú[veis]. *Ora,* isso que o cristianismo maquinou contra os anseios *não poderíamos nós* aplicar à sua própria prescrição de que é o espírito que deve nos determinar [...]? [...] Nesse caso, a meta a perseguir seria a dissolução do espírito, a dissolução de todas as ideias. Assim como antes era preciso que se dissesse [...] agora nos é dito: é verdade que devemos ter espírito, mas o espírito não deve nos ter."

"Mas os que pertencem a Cristo crucificam sua carne junto com os prazeres e anseios" (Gálatas 5,24) – desse modo eles agem, segundo Stirner, como

verdadeiros proprietários com os prazeres e anseios crucificados. Ele recebe o cristianismo de encomenda, mas não quer se restringir à carne crucificada, e sim crucificar, também, seu espírito, ou seja, o "camarada inteiro".

A única razão pela qual o cristianismo quis nos libertar do domínio da carne e dos "anseios como fator de impulsão" foi o fato de encarar nossa carne, nossos anseios como algo estranho a nós; a única razão por que ele quis nos salvar da determinação natural foi o fato de considerar nossa própria natureza como não pertencente a nós. Pois se eu próprio não sou natureza, se meus anseios naturais, se minha naturalidade como um todo não faz parte de mim mesmo – e isto é a doutrina do cristianismo –, então toda determinação pela natureza, tanto pela minha própria naturalidade quanto pela assim chamada natureza exterior, se me afigurarão como determinação por algo estranho, como grilhão, como coerção que me é infligida, *como heteronomia em oposição à autonomia do espírito*. Ele aceita de olhos fechados essa dialética cristã e passa a aplicá-la ao nosso espírito. Aliás, o cristianismo nunca chegou a nos livrar do domínio dos anseios, nem mesmo no sentido do *juste-milieu* que lhe é imputado por São Max; ele se restringe ao mero mandamento moral, sem resultados efetivos na prática. Stirner assume o mandamento moral como se fosse o fato real e o complementa com o seguinte imperativo categórico: "Nós até queremos ter espírito, mas o espírito não deve Nos ter" – e por essa razão todo o seu egoísmo em paz consigo mesmo se dilui "mais de perto", como diria Hegel, numa filosofia moral tão aprazível quanto edificante e contemplativa.

A fixação ou não de um anseio, isto é, se ele [se torna um poder] exclusivo [sobre nós,] o que, no entanto, não exclui [uma evolução posterior], depende de que as circunstâncias materiais, as condições mundanas "más" permitam satisfazer normalmente esse anseio e, ademais, de que possam desenvolver um conjunto de anseios. Este último ponto, por sua vez, depende de que estejamos vivendo em circunstâncias que nos permitam uma atividade multifacetada e, desse modo, o pleno desenvolvimento de todas as nossas aptidões. Da mesma forma, a fixação ou não das ideias depende da forma que assumem as condições reais e a possibilidade oferecida por elas ao desenvolvimento de cada indivíduo – como, por exemplo, as ideias fixas dos filósofos alemães, essas "vítimas da sociedade" *qui nous font pitié*[1], são inseparáveis das condições alemãs. Aliás, no caso de Stirner, o domínio do anseio constitui uma mera fraseologia, que o rotula como santo absoluto. Assim, para nos atermos ao "exemplo comovente" do ganancioso:

> "Um ganancioso não é um possuidor, mas um servo, e não pode fazer Nada em função de Si mesmo sem que, ao mesmo tempo, o esteja fazendo em função do seu senhor." (p. 400)

[1] que nos infundem piedade

Ninguém pode fazer algo sem que, ao mesmo tempo, o esteja fazendo em favor de uma de suas necessidades e do órgão dessa necessidade – o que, para Stirner, significa fazer dessa necessidade e de seu órgão o senhor sobre este alguém, exatamente como ele antes já havia feito do meio para satisfação de uma necessidade (cf. "Liberalismo político" e "Comunismo") o senhor sobre si mesmo. Stirner não pode comer sem, ao mesmo tempo, comer em função do seu estômago. Se as condições mundanas o impedem de satisfazer o seu estômago, esse seu estômago se torna senhor sobre ele, o anseio de comer, anseio fixo e a ideia de comer, ideia fixa – o que simultaneamente lhe fornece um exemplo da influência das circunstâncias mundanas sobre a fixação de seus anseios e ideias. A "revolta" de Sancho contra a fixação dos anseios e dos pensamentos desemboca, depois disso, no impotente mandamento moral do autocontrole e fornece uma nova comprovação de como ele apenas empresta às intenções mais triviais dos pequeno-burgueses uma expressão ideológica grandiloquente[a].

---

[a] Ao atacarem a base material sobre a qual repousa a fixidez até agora necessária dos anseios ou das ideias, os comunistas são os únicos por cuja ação histórica a liquefação dos anseios e das ideias que se vão fixando é consumada e deixa de ser um impotente mandamento moral, como ocorre com todos os moralistas até o presente momento, "descendo até" Stirner. A organização comunista atua de maneira dupla sobre os anseios que produzem as condições atuais no indivíduo: uma parte desses anseios, a saber, aquela que existe sob todas as condições e que é transformada apenas em sua forma e tendência pelas distintas condições sociais, também só é transformada sob essa nova forma social quando lhe são dados os meios para o seu desenvolvimento normal; uma outra parte, em contrapartida, a saber, aqueles anseios que devem sua origem tão somente a uma determina[da] forma social, a determinadas condições de pro[dução] e intercâmbio, é totalmente privada de suas condições vitais. Ora, quais são os [anseios] que, sob a organi[zação comuni]sta, serão transformados e [quais os que serão desfeitos] é algo que só se pode [decidir de forma prát]ica, pela [transformação dos "anseios" reais], práticos [, e não mediante] compar[ações com condições h]istóricas [precedentes.]
[É claro que são totalmente inadequadas as] duas expres[sões: "fixos" e "anseios"], que [há pouco utilizamos para podermos] atacar Stirner n[esse "único" fat]o. Que, na sociedade atual, o indivíduo possa satisfazer *uma* necessidade às custas de todas as demais e que isso "não deva ser assim", e que isso aconteça *plus ou moins*[1] com todos os indivíduos do mundo atual e que, desse modo, o livre desenvolvimento do indivíduo como um todo esteja impossibilitado, tudo isso Stirner – pelo fato de nada saber sobre o nexo empírico desse fato com a ordem mundial vigente – expressa no sentido de que, no caso dos egoístas que não estão em acordo consigo mesmos, "os anseios se tornam fixos". Um anseio já é algo "fixo" por sua mera existência, e apenas a São Max e consortes poderia ocorrer de não deixar que, por exemplo, o seu impulso sexual se tornasse "fixo", algo que ele já é e só deixaria de ser mediante a castração ou a impotência. Toda necessidade que está na base de

---

[1] mais ou menos

Nesse primeiro exemplo ele combate, portanto, por um lado seus anseios carnais, por outro suas ideias intelectuais, por um lado sua carne, por outro seu espírito, quando elas, suas criaturas, querem tornar-se independentes dele, o Criador. Como nosso santo trava essa luta, como ele, na qualidade de criador, [se comporta] em relação à sua cria[tura], é o que veremos agora.

No caso do cristão "na acepção comum", do *chrétien "simple"*[1], para usar uma expressão de Fourier,

> "o *espírito* detém o poder exclusivo e dali por diante não se houve mais nenhuma intervenção da '*carne*'. Não obstante, Eu só posso quebrar a tirania do espírito por meio da '*carne*', pois somente quando um homem tem a percepção também de sua *carne* ele tem a percepção plena de si mesmo, e somente quando ele se percebe *plenamente* ele é perceptivo ou racional. [...] Mas quando a *carne* tem a palavra, e quando o tom de sua voz, como não poderia deixar de ser, é passional [...], então ele" (o *chrétien simple*) "crê ouvir vozes diabólicas, vozes contrárias ao *espírito* [...] e volta-se, com razão, fervorosamente contra isso. Ele teria de não ser cristão se as quisesse tolerar." (p. 83)

Portanto, quando seu espírito quer se tornar independente contra ele, o santo pede socorro à carne, e quando sua carne se torna rebelde ele se lembra que também é espírito. O que o cristão faz numa direção, São Max faz em Ambas as direções. Ele é o *chrétien "composé"*[2], e uma vez mais ele demonstra ser o cristão consumado.

Nesse exemplo, São Max, o espírito, não atua como Criador de sua carne nem vice-versa; ele constata a existência da sua carne e do seu espírito e só se lembra que ele ainda tem a outra dentro de si quando uma das partes se torna rebelde, passando então a fazer valer essa outra parte, como seu verdadeiro Eu, contra aquela. Nesse caso, portanto, São Max é criador só na medida em que ele é "*algo-também-diferentemente-determinado*", na medida em que ele possui ainda uma outra qualidade além daquela que em dado momento lhe apraz subsumir à categoria "criatura". Toda sua atividade criadora consiste, aqui, no bom propósito de perceber a si mesmo, mais precisamente, de perceber a si mesmo plenamente ou de ser

---

um "anseio" é igualmente algo "fixo", algo cuja "fixidez" São Max não consegue abolir e, por exemplo, chegar ao ponto de não ter de comer dentro de intervalos fixos de tempo. Os comunistas nem cogitam em abolir essa fixidez de seus anseios e necessidades, como Stirner, no seu mundo fantasioso, imputa a eles e a todos os demais seres humanos; eles apenas almejam uma organização da produção e do intercâmbio que lhes possibilite a satisfação normal de todas as suas necessidades, isto é, limitada apenas pelas próprias necessidades. (S. M.)

---

[1] cristão "simples" [2] cristão "composto"

racional[a], de perceber a si mesmo como "essência plena, íntegra", como essência distinta de "sua essência momentânea", até mesmo em franca oposição a essa essência que ele "momentaneamente" é.

[Pas]semos, agora, a uma [das "acerbas] lutas pela vida" [travadas pelo nosso Santo]:

> [p. 80, 81: "Meu ferv]or pode não [ser menor do que o] mais fanático, [mas Eu permaneço ao mes]mo tempo [gélido em relação a ele, descren]te e seu [inimigo mais irreconciliável;] Eu permaneço [seu *juiz*, porque Eu sou seu] proprietário."

Para dar [sentido] ao que São [Sancho] declara a [r]espeito de [S]i, diríamos: nessa passagem, sua atividade criadora se limita ao fato de que, no seu fervor, ele se mantém consciente de seu fervor, de que ele reflete sobre esse fervor, de que ele se comporta como Eu reflexivo em relação a si mesmo como Eu real. Trata-se da consciência, à qual ele arbitrariamente atribui o nome de "criador". Ele só é "criador" na medida em que é consciente.

> "Procedendo assim, Tu esqueces a Ti mesmo num doce autoesquecimento [...] Mas será que és apenas quando pensas em Ti mesmo e *definhas quando Te esqueces de Ti*? Quem não se esqueceria de si a todo momento? Quem não perderia a si mesmo de vista *mil vezes em Uma hora*?" (*Wigand*, p. 157-8)

Isso é algo que Sancho naturalmente não pode dar por esquecido pelo seu "autoesquecimento" e, por essa razão, "permanece, ao mesmo tempo, o mais irreconciliável dos seus inimigos".

No mesmo momento em que São Max, a Criatura, possui um fervor enorme, São Max, o Criador, em virtude de sua reflexão, já deixou esse seu fervor para trás; ou o São Max real se afervora e o São Max reflexivo imagina que já deixou esse fervor para trás. Em seguida, esse estar-além na reflexão daquilo que ele é na realidade é descrito de modo aprazível e aventureiro, sob a forma de romanceadas fraseologias, no sentido de que ele permite que seu fervor subsista, isto é, não leva realmente a sério sua inimizade contra ele, mas que, sendo "o mais irreconciliável dos inimigos" dele, comporta-se em relação a ele de modo "gélido" e "descrente". – Na medida em que São Max se afervora, isto é, na medida em que o fervor é sua qualidade real, ele não se comporta como criador em relação a ele, e na medida em que se comporta como criador ele não se afervora realmente, o fervor lhe é estranho, ele é sua não qualidade. Enquanto se afervora, ele não é possuidor do fervor, e tão logo se torna seu possuidor ele para de se afervorar. Ele, o complexo inteiro, é, a todo momento, como criador e proprietário, o suprassumo de todas as suas

---

[a] Nessa passagem, portanto, São Max justifica plenamente o "exemplo comovente" da hetera e amada, dado por Feuerbach. Na primeira, um homem "percebe" *somente a sua carne* ou somente a carne dela, na segunda, *plenamente a si mesmo* ou plenamente a ela. Ver *Wigand*, p. 170, 171. (N. A.)

qualidades, *minus* aquela que ele, o suprassumo de todas as demais, coloca em oposição a si mesmo na qualidade de criatura e propriedade, de modo que sempre lhe é *estranha* justamente *aquela* qualidade na qual ele coloca o acento como sendo *a Sua*.

Por mais exuberante que soe a verdadeira história de São Max a respeito de seus feitos heroicos dentro de si mesmo, em sua consciência, é fato notório, entretanto, que existem indivíduos reflexivos que, em sua reflexão e por meio dela, acreditam ter deixado tudo o mais para trás[a], porque na realidade jamais conseguem sair de dentro da reflexão.

Esse estratagema de afirmar-se contra uma determinada qualidade como também-diferentemente-determinado, a saber, no exemplo em questão, como *detentor da reflexão sobre o oposto*, pode ser novamente aplicado, com as necessárias variações, a toda e qualquer qualidade. Por exemplo, minha indiferença pode não ser menor do que a do mais apático dos homens, mas eu permaneço ao mesmo tempo em ebulição, descrente e seu mais irreconciliável inimigo etc.

Não [pode]mos esquecer que o complexo [inteiro] de todas as suas qua[lidades, o possui]dor, que é como [São] Sancho se [confronta reflexivamente com aquela qualidade Una, neste [caso nada mais é que] a singela [reflexão de Sancho sobre e]ssa qualidade Una [, a qual ele] transformou [no seu Eu,] ao afirmar, [em ve]z do [complexo] inteiro, [aquela qualidade Una] meramente reflexiva[, e] diante de cada uma de suas quali[dades, assim como] da série inteira, afirmar [apenas aquela] qualidade [Una] da reflexão, apenas um Eu que afirma a si mesmo como Eu representado.

Esse comportamento hostil para consigo mesmo, essa paródia solene da contabilidade que Bentham[232] fez de seus próprios interesses e qualidades é, agora, por ele mesmo pronunciada:

> p. 188: "Um interesse, seja pelo que for, Me apresará como escravo caso Eu não possa me livrar dele, e não será mais Minha propriedade, eu é que serei a Sua. Por essa razão, acatemos a orientação da crítica para só nos sentirmos à vontade na dissolução."

"Nós!" – Quem somos "nós"? Nem sequer "Nos" ocorre "acatar" a "orientação da crítica". – Portanto, nessa passagem, São Max, que de repente se

---

[a] Tudo isso é, de fato, apenas uma expressão empolada para o burguês, que vigia todas as suas sensações para não sair prejudicado e, em contrapartida, ser elogiado por qualidades em massa, como, por exemplo, o fervor filantrópico, diante do qual ele deveria se comportar de modo "gélido, descrente, e como o mais irreconciliável dos inimigos", para que ele não perdesse devido a esse fervor a sua condição de proprietário, mas permanecesse sendo o proprietário da filantropia. Mas, por amor à sua reflexão, São Max sacrifica ao seu Eu reflexivo aquela qualidade em relação à qual ele se comporta como "o mais irreconciliável dos inimigos", ao passo que o burguês sempre sacrifica suas inclinações e seus anseios a um interesse *real* bem determinado. (S. M.)

encontra sob a vigilância policial "da crítica", exige "Um e o mesmo bem-estar de Todos", "o estar-bem de Todos em Um só e Um mesmo", "a dominação direta *da religião*".

Seu estar-interessado, na acepção extraordinária, manifesta-se aqui como um desinteresse celestial.

Aliás, nem precisamos mais entrar aqui na questão de que, na sociedade atualmente existente, de modo algum depende de São Sancho que "um interesse" "o aprese como escravo" e "ele não possa mais se livrar dele". A fixação dos interesses através da divisão do trabalho e das relações de classe é bem mais evidente do que a fixação dos "anseios" e das "ideias".

Para sobrepujar a Crítica crítica, o nosso Santo deveria ter avançado pelo menos até a dissolução da dissolução, pois, caso contrário, a dissolução constitui um interesse do qual ele não pode se livrar, um interesse que o apresou como escravo. A dissolução não é mais sua propriedade, mas ele é a propriedade da dissolução. Se ele, por acaso, quisesse ser consequente no exemplo recém-da[do], en[tão ele teria de tratar seu fervor em relação a se]u "fervor" como [um interesse"] e c[omportar-se] em relação a ele [como um "inimigo irreconci]liável"[. Porém, dessa mesma maneira ele teria de] considerar seu ["gélido" desinteresse] em relação a seu ["gélido" fervor] e ficar i[gualmente "gélido"] – desse modo, [ele obviamente teria poupado] ao seu ["interesse" origi]nal e a si a "tenta[ção" de] girar [em círculos no plano] especulativo. – Em contraposição, ele prossegue confiante (ibidem):

> "Eu quero apenas tomar as providências para que Eu assegure Minha propriedade para Mim" (isto é, para que eu Me assegure diante de Minha propriedade) "e, para assegurá-la, Eu a retomo a todo momento em Mim, destruo nela todo e qualquer ímpeto de autonomia e a devoro antes que ela se possa fixar e se transformar em ideia fixa ou vício".

Decerto, é assim que Stirner "devora" as pessoas que são de sua propriedade!

Stirner acabou de fazer que "a crítica" lhe conferisse uma "vocação". Ele afirma devorar essa "vocação" de imediato, ao dizer, na p. 189:

> "Porém, Eu não faço isso por causa da minha vocação humana, e sim porque Eu Me vocaciono para isso."

Se não me vocaciono para isso, sou, como ouvimos anteriormente, escravo e não proprietário, não um verdadeiro egoísta, não me comporto como criador em relação a mim, que é o que devo fazer como verdadeiro egoísta; portanto, se Alguém quer ser verdadeiro egoísta, ele deve se vocacionar para essa vocação que lhe é designada pela "Crítica". Trata-se, portanto, de uma vocação universal, de uma vocação para Todos, não só da *Sua* vocação, mas também da sua *vocação*. – Por outro lado, entra em cena, aqui, o verdadeiro egoísta como um ideal não alcançado pela maioria dos indivíduos, pois (p. 434) "as mentes limitadas de nascença compõem indiscutivelmente

a classe mais numerosa dos homens" – e como poderiam essas "mentes limitadas" penetrar o mistério do ilimitado devorar a si mesmo e do ilimitado devorar o mundo. – Aliás, essas expressões temíveis: destruir, devorar etc., são apenas novas versões para o anterior "gélido e inimigo mais irreconciliável".

Agora finalmente nos encontramos em condições de obter uma noção das objeções stirnerianas contra o comunismo. Elas nada mais eram do que uma legitimação provisória e dissimulada de seu egoísmo em acordo consigo mesmo, no qual elas [r]essuscitam corporalmente. O *"bem-estar idêntico para Todos* [*em U*]*m só e Um mesmo"* [res]surge na exigência de que *"Nós* [apenas] devemos [Nos] sentir bem na [dissolução". "A *preocu*]*pação*" ergue-se novamente [na única "preocupa]ção" de assegurar para si [o seu Eu como proprie]dade; [mas, "com o temp]o", ergue-se outra vez ["a preocupação de saber como se"] poderia [chegar a uma unidade, a] saber, à unidade [de criador e criatura.] E por fim re[aparece o Hu]manismo[, o qual, sendo o verdad]eiro egoísta, confronta-se na qualidade de ideal inatingível com os indivíduos [emp]íricos. É por isso que na p. 117 "do Livro" tem de constar o que segue. O egoísmo em acordo consigo mesmo quer transformar cada homem mais propriamente em um "Estado policial secreto". A "reflexão", tal como um espião, um olheiro, vigia todo e qualquer meneio do espírito e do corpo, e todo ato e pensamento, toda manifestação de vida são para ela um caso de reflexão, isto é, um caso de polícia. É nesse conflito interno do homem entre "impulso natural" e "reflexão" (entre a ralé interior, criatura, e a polícia interior, criador) que consiste o egoísta em acordo consigo mesmo.[a]

Heß (*Die letzten Philosophen*, p. 26) havia lançado contra o nosso Santo a seguinte acusação:

> "Ele se encontra continuamente submetido à polícia secreta de sua consciência crítica. [...] Ele não esqueceu 'a orientação da Crítica [...] de só Nos sentirmos bem na dissolução'. [...] Sua consciência crítica o está continuamente lembrando de que ao egoísta não é permitido se interessar por Nada a ponto de dedicar-se totalmente ao seu objeto" etc.

A isso, São Max "se autoriza" a responder o seguinte:

> Quando "Heß diz de Stirner: ele se encontraria continuamente etc. – o que mais isso quer dizer senão que, quando ele critica, não quer criticar à toa" (isto é, a propósito: unicamente), "não quer disparatar, mas de fato quer realmente" (isto é, humanamente) "criticar?"

---

[a] Aliás, quando São Max faz um "alto oficial prussiano" dizer: "Todo prussiano carrega seu gendarme dentro do peito", ele está se referindo ao gendarme do rei; só o "egoísta em acordo consigo mesmo" carrega seu próprio gendarme dentro do peito. (N. A.)

"O que mais era dito com isso", a saber, que Heß falou da polícia secreta etc., transparece tão claramente da passagem acima de Heß, que até mesmo a compreensão "única" que São Max tem dela só pode ser declarada como um mal-entendido proposital. Seu "virtuosismo no pensar" se transforma em virtuosismo no mentir, algo que nem lhe podemos levar a mal porque se tratava, nesse caso, do último recurso de que dispunha – o que, entretanto, combina muito mal com as distinçõezinhas sutis sobre o direito de mentir que ele estabelece em outra parte "no Livro". Aliás, já demonstramos a Sancho, mais do que o merecido, que, "quando ele critica", de modo algum "critica realmente", mas "critica à toa" e "disparata".

Primeiramente, portanto, o comportamento do verdadeiro egoísta, como criador, em relação a si mesmo como criatura, foi determinado no sentido de que, contra uma determinação em que ele se fixa como criatura, por exemplo, contra si mesmo como pensante, como espírito, ele se afirmou como determinado também diferentemente, como carne. Mais tarde, ele não mais se afirmou como realmente algo-também-diferentemente-determinado, mas como a *mera representação do ser-algo-também-diferentemente-determinado* em geral, portanto, no exemplo acima, como também-não pensante, desprovido de ideias ou indiferente em relação ao pensar, uma representação que ele dispensa tão logo o absurdo se evidencia. Ver, acima, o movimento giratório no plano especulativo. Portanto, a atividade criadora consistiu, aqui, na reflexão de que essa determinação, neste caso o pensar, também lhe poderia ser indiferente – no refletir em geral; e, desse modo, ele naturalmente só cria determinações reflexivas quando cria uma coisa qualquer que seja (por exemplo, a representação da oposição, cuja essência singela é dissimulada mediante todo tipo de arabescos cuspindo fogo).

Agora, no que se refere ao seu *conteúdo* como criatura, vimos que em lugar nenhum ele cria esse conteúdo, essas qualidades bem determinadas, como, por exemplo, seu pensar, seu fervor etc., mas apenas a determinação reflexiva desse conteúdo como criatura, a representação de que essas qualidades bem determinadas são suas criaturas. Nele já se encontram todas as suas qualidades, e saber de onde elas vêm lhe é indiferente. Ele não precisa, portanto, nem desenvolvê-las, por exemplo aprender a dançar para se tornar senhor de suas pernas, ou exercitar seu pensar em algum material que não é dado a qualquer Um, ou que não pode ser conseguido por qualquer Um, a fim de se tornar proprietário de seu pensar – nem precisa preocupar-se com as condições do mundo, das quais depende, na realidade, o quanto um indivíduo pode se desenvolver.

É realmente apenas por meio de Uma qualidade que Stirner se desfaz das demais (isto é, a repressão de suas demais qualidades através dessa "outra"). Na realidade, ele consegue isso apenas na medida em que essa qualidade não só alcançou um livre desenvolvimento, não permanecendo simples potencialidade, mas também [na] medida em que as condições do mundo lhe

[permi]tiram desenvolver uma *totalidade* de qua[lidades] uniforme[mente, ou seja,] pela divisão [do trabalho, e essa é a razão] do exer[cício predomi]nante de uma ún[ica paixão, por] exemplo a de escrever [livros – como já mostramos]. [De qualquer mo]do, é um [contrassenso se] supor, como faz São [Max, que] seja possível [sa]tisfazer Uma [paixão] separadamente de todas as demais, que seja possível satisfazê-la sem satisfazer a *si*, a todo o indivíduo vivo. Se essa paixão assume um caráter abstrato, segregado, se ela se confronta comigo como um poder estranho, ou seja, se a satisfação do indivíduo aparece como a satisfação unilateral de uma única paixão – então a razão disso de modo algum reside na consciência ou na "boa vontade", muito menos na falta de reflexão sobre o conceito da qualidade, como imagina São Max.

Ela não reside na *consciência*, mas no *Ser*; não no pensar, mas na vida; ela reside no desenvolvimento empírico e na manifestação vital do indivíduo, que, por sua vez, depende das condições do mundo. Quando as circunstâncias sob as quais vive esse indivíduo só lhe permitem o desenvolvimento [uni]lateral de uma quali[dad]e às custas de todas as demais, [se] elas lhe proporcionam material e tempo para desenvolver só Uma qualidade, então esse indivíduo logra apenas um desenvolvimento unilateral, aleijado. Não há pregação moral que ajude. E o modo como se desenvolve essa qualidade preferencialmente favorecida depende, por sua vez, de um lado, do material de formação que lhe é oferecido, de outro lado do grau e do modo como as demais qualidades permanecem reprimidas. Justamente pelo fato de que, por exemplo, o pensar é o pensar deste indivíduo bem determinado, permanece ele como o *seu* pensar determinado por sua individualidade e pelas condições em que vive; portanto, o indivíduo pensante não tem necessidade de, mediante uma prolongada reflexão sobre o pensar como tal, declarar que o seu pensar é o seu próprio pensar, é a sua propriedade; ele é, desde o início, seu próprio pensar, peculiarmente determinado, e justamente a sua peculiaridade foi evidenciada [em São] Sancho como o "oposto" dis[so, isto é, como] peculiaridade que é peculiaridade "*em si*[".] Para um indivíduo, por exemplo, cuja vida abarca uma grande esfera de atividades variadas e relações práticas com o mundo, que, portanto, leva uma vida multifacetada, o pensar possui o mesmo caráter de universalidade de cada uma das demais manifestações vitais desse indivíduo. Por essa razão, ele não se fixa como pensar abstrato, nem há necessidade de artifícios reflexivos rebuscados quando o indivíduo passa do pensar para alguma outra manifestação vital. Trata-se sempre, desde o início, de um momento que desaparece e se reproduz de acordo com a *necessidade* no todo da vida do indivíduo.

Ao contrário, no caso de um mestre-escola ou escritor berlinense localista, cuja atividade se restringe, de um lado, ao árduo trabalho e, do outro, ao prazer de pensar, cujo mundo vai de Moabit a Köpenick[233] e é demarcado com pranchas de madeira atrás do Portão de Hamburgo, cujas relações

com esse mundo foram reduzidas ao mínimo por uma condição de vida miserável – se se tratar de tal indivíduo não há, todavia, como evitar que, caso ele tenha alguma necessidade de pensar, que esse pensar se torne tão abstrato quanto tal indivíduo e sua vida mesma, que esse pensar se torne um poder fixo confrontado com esse indivíduo totalmente incapaz de oferecer resistência, um poder cujo exercício oferece ao indivíduo uma possibilidade de salvação momentânea de seu "mundo mau", um prazer momentâneo. No caso de tal indivíduo, os poucos anseios que sobram, originados não tanto do intercâmbio universal quanto da constituição corporal do homem, manifestam-se unicamente por *repercussão*; isto é, eles assumem, no interior de seu desenvolvimento tacanho, o mesmo caráter unilateral e brutal que possui o pensar, emergem apenas em largos interstícios e estimulados pela proliferação do anseio predominante (apoiados por causas físicas imediatas, como, por exemplo, a compressão [do abdô]men) e [se] externam com veemência e violência, reprimindo da maneira mais brutal possível o anseio habi[tual, natural,] [levando à continuidade] do domínio sobre [o pensar. É ób]vio que o [pensar profes]soral [reflete e especula] sobre esse [fato] empírico de maneira profes[soral]. [Porém, o simples anún]cio de que Stir[ner] "cria" todas as [suas quali]dades não [explica] nem mesmo seu [d]esenvolvimento determinado. O quão desenvolvidas são essas qualidades em termos universais ou locais, em que medida elas ultrapassam as tacanhices localistas ou nelas permanecem enredadas, são coisas que não dependem dele mas do intercâmbio mundial e da parcela de participação que, nesse intercâmbio, assumem ele e a localidade em que ele vive. O que torna possível ao indivíduo, sob condições favoráveis, livrar-se de sua tacanhice localista não é, de modo algum, o fato de os indivíduos, em sua reflexão, imaginarem ou pretenderem dissolver sua tacanhice localista, mas unicamente o fato de eles, na sua realidade empírica e determinados pelas suas necessidades empíricas, terem chegado ao ponto de produzir um intercâmbio mundial.[a]

A Única coisa que nosso Santo consegue com sua árdua reflexão sobre suas qualidades e paixões é que, por causa de seu permanente arranca-rabo com elas, ele acaba por azedar sua fruição e sua satisfação.

Como já foi dito anteriormente, São Max cria tão somente a si como criatura, isto é, limita-se a subsumir-se nessa categoria da criatura. Sua atividade [como] criador consiste [em] contemplar a si mesmo como criatura, ele nem mesmo avan[ça no] sentido de dissolver novamente essa divisão dentro de

[a] Numa passagem profana poste[rior], São Max reconhece que o Eu recebe um "impulso" (fichtiano) do mundo. Contudo, o fato de os comunistas visarem controlar esse "impulso" – o qual, todavia, caso não nos contentemos com o simples palavreado, se transforma em um "impulso" complicado e determinado de muitas maneiras – constitui para São Max uma ideia ousada demais para que ele possa se ocupar com ela. (S. M.)

si, como [criador, e a s]i mesmo, como criatura, declarando-a seu próprio [produto]. A divisão [em "coisas essenciais" e] "coisas não essenciais" torna-se, [no seu caso, um] processo vital permanente, [ou seja, uma simples ap]arência, isto é, sua vida existe propriamente apenas [na "pura"] reflexão, ela nem mesmo [constitui uma] existência real, [pois já que esta consiste em cada mo]mento fora [dele e de sua reflexão], ele se esforça, [em vão, para] apresentar esta última como essenci[al.

> "Porém, no momento] em que esse inimigo" (a sa[b]er, o verdadeiro egoísta como criatura) "gera a si mesmo em sua derrota, no momento em que a consciência, já que o fixa para si, em vez de tornar-se livre dele, antes se detém sempre nisso e se vislumbra sempre profanada, e no momento em que esse conteúdo de seu almejar é concomitantemente o que de mais baixo pode haver, vemos apenas uma personalidade restrita a si mesma e à sua ínfima ação" (inatividade) "e *incubando* a si mesma, tão *infeliz* quanto *deplorável*." (Hegel)

O que até aqui dissemos sobre a cisão de Sancho em criador e criatura, ele próprio acaba por expressar numa forma lógica: criador e criatura se transformam em pressuponente e pressuposto, respectivamente (na medida em que sua pressuposição [de seu Eu é uma] *posição*) Eu ponente e Eu posto:

> "Eu, de Minha parte, parto de uma pressuposição ao *pressupor* a Mim mesmo; Minha pressuposição, porém, não briga por seu aperfeiçoamento" (São Max briga, antes, por seu rebaixamento), "mas serve-Me apenas para desfrutá-la e consumi-la" (uma fruição invejável!). "Eu Me nutro unicamente da Minha pressuposição e somente existo ao consumi-la. *Mas por isso*" (grande "Por isso!") ", essa pressuposição não é uma pressuposição; *pois já que*" (grande "pois já que"!) "Eu sou o Único" (quer dizer, o verdadeiro egoísta, o egoísta em acordo consigo mesmo), "assim Eu nada sei sobre a dualidade de um Eu pressuponente e um Eu pressuposto (um Eu ou homem 'imperfeito' e um 'perfeito')" – quer dizer, a perfeição do meu Eu consiste somente em estar ciente de ser, a cada momento, um Eu imperfeito, uma criatura –,"*mas*" (grandiosíssimo "mas"!) "o fato de Eu Me consumir significa apenas que eu sou." (Quer dizer: o fato de eu ser significa, aqui, apenas que Eu consumo em Mim a categoria do pressuposto na imaginação.) "Eu não Me pressuponho porque a cada momento apenas me ponho ou crio" (a saber, Me ponho ou crio como pressuposto, posto ou criado) "e Eu só sou pelo fato de não ser pressuposto, mas posto" (quer dizer: e só sou pelo fato de Eu ser pressuposto ao meu pôr) "e, uma vez mais, sou posto somente naquele momento em que Eu Me ponho, isto é, Eu sou criador e criatura em Um."

Stirner é um "homem posto", já que ele permanentemente é um Eu posto e seu Eu "*também* é homem" (*Wig*[*and*,] p. 183). *"Por isso"*, ele é um homem posto; *"pois já que"* ele nunca é arrastado pelas paixões a cometer excessos "assim" ele é o que os burgueses chamam de um homem posto, *"mas"* o fato de ele ser um homem posto "significa somente" que ele contabiliza permanentemente suas próprias mutações e refrações.

Seguindo o exemplo de Stirner e falando ao menos uma vez segundo Hegel, o que até aqui era tão somente "para nós", a saber, que toda a sua atividade criadora não tinha outro conteúdo além das determinações reflexivas universais, isso agora é "posto" pelo próprio Stirner. É que neste ponto a luta de São Max contra *"a essência"* atinge seu "derradeiro prescindir" por identificar a si mesmo com a essência, mais precisamente, com a essência pura, especulativa. [A] relação entre criador e criatura [transf]orma-se em uma expli[cação] do *pressupor a si mesmo*, isto é, [ele transforma] numa [representação] extremamente "desa[jeitada"] e confusa aquilo que Hegel diz "na [teoria da essência]" sobre a reflexão[. Pois como] São Max isola *um* [momento de sua] reflexão, a [reflexão ponente,] [suas fantas]ias se tornam "nega[tivas" quando ele] transforma a si mesmo etc. em "auto[pressuposição", em d]iferença entre [si como ponente] e como posto, [e transforma a re]flexão na oposição mística entre criador e criatura. A propósito, é preciso registrar que, nesse trecho da *Lógica*, Hegel discute as "maquinações" do "nada criador", o que explica a razão pela qual São Max, já na p. 8, teve de "pôr" a si mesmo como esse "nada criador".

Queremos agora "inserir episodicamente" algumas frases da explicação hegeliana do pressupor-a-si-mesmo a título de comparação com a explicação de São Max. Contudo, como Hegel não escreve assim de modo tão sem nexo e "a bel-prazer" como nosso Jacques *le bonhomme*, somos forçados a buscar e reunir essas frases a partir de diversas partes da *Lógica*, para fazê-las corresponder à grande frase de Sancho.

> "A essência pressupõe a si mesma, e ela mesma é o suprassumir desse pressuposto. Por ser repulsão de si em relação a si mesma ou indiferença frente a si mesma, relação negativa consigo, ela põe a si defronte de si mesma [...] o pôr não tem nenhum pressuposto [...] o Outro é posto apenas pela essência mesma [...]. A reflexão, portanto, só é como o negativo de si mesma. Como pressuponente ela é, pura e simplesmente, reflexão ponente. Ela consiste, portanto, em ser ela mesma e não ser ela mesma numa unidade ("criador e criatura em Um")." (Hegel, *Lógica*, v. II, p. 5, 16, 17, 18, 22)

Do "virtuosismo no pensar" stirneriano, deveríamos esperar que ele tivesse procedido a investigações adicionais na *Lógica* hegeliana. Contudo, prudentemente ele deixou isso de lado. Caso contrário, ele teria descoberto que, como simples Eu "posto", como criatura, isto é, na medida em que ele tem *ser-aí* [*Dasein*], ele é um simples *Eu-aparência*, e só é *"essência"*, *criador*, na medida em que ele *não* está aí, na medida em que ele meramente se representa: já vimos, e ainda continuaremos a ver, que todas as suas qualidades, toda a sua atividade e todo o seu comportamento para com o mundo são simples aparência que ele se imagina, nada além de "malabarismos na corda bamba do objetivo". Seu Eu é sempre um "Eu" mudo, oculto no seu *Eu* representado como essência.

Portanto, como o verdadeiro egoísta em sua atividade criadora é apenas uma paráfrase da reflexão especulativa ou da essência pura, então resulta, "de acordo com o mito", "mediante reprodução natural", o que já se ressaltou no exame das "árduas lutas pela vida" do verdadeiro egoísta, a saber, que suas "criaturas" se limitam às determinações reflexivas mais elementares, como identi[dade], diferença, igualdade, desigual[dade, oposi]ção etc. – determinações [reflexivas] que ele [tenta] esclarecer em ["Si", a respeito do] qual "a notícia já chegou até [Köln]"[. Sobre] seu [Eu] *sem pressupostos*, ocasionalmente ainda "ouviremos [uma bre]ve palavrinha". Ver, entre outros, o "Único".

Assim como na construção histórica de Sancho, que segue o método hegeliano, o fenômeno histórico posterior é transformado em causa, em criador do fenômeno anterior, assim também, no caso do egoísta em acordo consigo mesmo, o Stirner de hoje se torna o criador do Stirner de ontem, muito embora, valendo-me de sua própria linguagem, o Stirner de hoje seja a criatura do Stirner de ontem. A reflexão, no entanto, inverte esse dado e, na reflexão, como produto da reflexão, como representação, o Stirner de ontem é a criatura do Stirner de hoje, exatamente da mesma forma como as condições do mundo no interior da reflexão são as *criaturas* de sua reflexão.

> p. 216. "Não *buscai* a liberdade, que Vos priva justamente de Vós mesmos, na 'autorrenúncia', mas *buscai* a Vós mesmos" (isto é, buscai a Vós mesmos na autonegação), "*tornai-vos egoístas*, tornai-vos cada Um de Vós um Eu *onipotente*!"

Em vista do precedente, não deveremos nos admirar quando, mais tarde, São Max voltar a se comportar em relação a essa frase como criador e como o mais irreconciliável dos inimigos e "dissolver" o seu sublime postulado moral "torna-te um Eu *onipotente*" no sentido de que, de qualquer modo, cada Um faz o que pode e pode o que faz, o que, para São Max, certamente faz dele alguém "onipotente". – Na frase acima, aliás, está sintetizado o absurdo do egoísta em acordo consigo mesmo. Primeiro consta o mandamento moral do buscar, mais precisamente do buscar-a-si-mesmo. Este é, então, definido em termos de que cada um deve tornar-se algo que ainda não é, a saber, egoísta, e esse egoísta é definido em termos de que ele é "um Eu onipotente", em que a capacidade peculiar real se dissolveu em Eu, na onipotência, na fantasia da capacidade. Buscar a si mesmo significa, portanto, tornar-se algo Outro do que se é, mais precisamente significa tornar-se *onipotente*, isto é, Nada, um disparate, uma fantasmagoria.

——✦——

Chegamos, agora, a um ponto em que pode ser revelado e resolvido um dos mais profundos mistérios do Único e, ao mesmo tempo, um problema que de há muito tem mantido o mundo civilizado em angustiante expectativa.

Quem é Szeliga? Assim se pergunta, desde a crítica *Literatur-Zeitung* (ver: *A sagrada família* etc.), todo aquele que tenha acompanhado o desenvolvimento

da filosofia alemã. Quem é Szeliga? Todos perguntam, Todos prestam atenção ao ouvir o som bárbaro desse nome – Ninguém responde.

Quem é Szeliga? São Max nos dá a chave desse "mistério dos mistérios". *Szeliga é Stirner como criatura, Stirner é Szeliga como criador.* Stirner é o "Eu", Szeliga o "Tu" "do Livro". Daí que Stirner, o Criador, se comporte em relação a Szeliga, a Criatura, como em relação ao "mais irreconciliável dos inimigos". No momento em que Szeliga tenta se tornar independente de Stirner – em função do que ele fez uma tentativa infeliz nas *Norddeutsche Blätter* – São Max o "busca" de volta "para dentro de si mesmo", um experimento que é efetuado contra essa tentativa de Szeliga nas p. 176-9 do comentário apologético em Wigand. Entretanto, a luta do criador contra a criatura, de Stirner contra Szeliga, é apenas aparente: [Sz]eliga, [agora], sai a campo atirando contra o seu criador as frases de efeito desse [criador] – por exemplo "que o corpo [simples], desnudo, é a [ausência de] ideias" (*Wig*[*and*,] p. 148). São [Max concebeu], como vimos, unicamente [a pura car]ne, o corpo antes de su[a educação], e foi nes[sa oportunida]de que deu ao corpo a [destinação de ser "o] Outro da idéi[a", a] não ideia e o não pen[san]te, portanto a irreflexão; em uma passagem posterior, ele chega até mesmo a dizer expressamente que *unicamente* a irreflexão (assim como, antes, *unicamente* a carne, que, portanto, são identificadas uma com a outra) poderia salvá-lo da ideia (p. 196). – Em Wigand, obtemos uma prova ainda mais cabal desse nexo misterioso. Já vimos, na p. 7 "do Livro", que "Eu", isto é, Stirner, é "o Único". Na p. 153 do comentário, ele passa a dirigir a palavra ao seu "Tu": *"Tu"* – "és o *conteúdo das frases de efeito*", a saber, o conteúdo do "Único", e, na mesma página, consta: "Ele desconsidera que ele *próprio, Szeliga,* seja *o conteúdo das frases de efeito*." "O Único" é a frase, como São Max diz literalmente. Concebido como *"Eu"*, isto é, como *criador*, ele é *possuidor das frases de efeito* – este é *São Max*. Concebido como *"Tu"*, isto é, como *criatura*, ele é o *conteúdo das frases de efeito* – este é *Szeliga*, como há pouco nos foi denunciado. Szeliga, a criatura, entra em cena como o egoísta abnegado, como Dom Quixote degenerado; Stirner, o Criador, como egoísta na acepção comum, como o santo Sancho Pança.

Neste ponto aparece, portanto, o outro lado da oposição entre criador e criatura, no qual cada uma das duas partes possui seu oposto em si mesma. Sancho Pança Stirner, o egoísta na acepção comum, derrota aqui o Dom Quixote Szeliga, o egoísta abnegado e ilusório, justamente *na qualidade de* Dom Quixote, mediante a sua fé no domínio universal do Sagrado. O que era, [ade]mais, o egoísta na acepção co[mum] de Stirner senão um San[cho Pança], e seu ego[ísta] abnegado [senão] um Dom Quixote, e sua rela[ção recíproca] na [forma até aq]ui vista senão a relação de [Sancho Pança Stirner] com Dom Quixo[te Szeliga? Agora, como] Sancho Pança, [Stirner pertence a si mesmo como] Sancho apenas para fazer [crer a Szeliga, como] Dom Quixote[, que] este o supera no dom-[quixotismo] e, em [consonância com tal papel,

pres]suposto o dom[-quixotismo] generalizado[, Nada] irá empreender contra o d[om-quixotismo de seu] ex-senhor, [(ao] qual ele jura a mais firme fidelidade servil) e, assim procedendo, confirma a esperteza já desenvolvida em Cervantes. Segundo o conteúdo real ele é, em consequência, o defensor do pequeno-burguês prático, porém combate a consciência que corresponde ao pequeno-burguês, a qual se reduz, em última instância, às representações idealizadoras que o pequeno-burguês tem da burguesia que lhe é inalcançável.

Portanto, Dom Quixote, agora como Szeliga, realiza trabalhos de servo para o seu ex-escudeiro.

Sancho mostra, em cada página, o quanto manteve os antigos hábitos, mesmo em sua nova "metamorfose". O "devorar" e o "consumir" ainda se mantêm como suas principais qualidades; sua "timidez natural" continua a exercer tal poder sobre ele que o rei da Prússia e o príncipe Henrique LXXII se transformam, diante de seus olhos, no "Imperador da China" ou no "Sultão" e ele só ousa falar das "Câmaras a......"[a]; ele continua a tirar seus provérbios e adágios do alforje e a espalhá-los a sua volta, ainda tem medo de "fantasmas", chegando a declará-los a única coisa temível; a única diferença é que, ao passo que Sancho, na sua impiedade, era logrado pelos camponeses no botequim, ele, no seu atual estado de santidade, logra a si mesmo sem parar.

Entretanto, retornemos a Szeliga. Quem ainda não descobriu o dedo de Szeliga em todas as "frases de efeito" que São Sancho põe na boca de seu "Tu"? E não apenas nas frases de efeito do "Tu", mas também nas frases em que Szeliga aparece como criador, ou seja, como Stirner, pode-se seguir continuamente a pista de Szeliga. Porém, em razão de Szeliga ser criatura, ele só pôde aparecer na "Sagrada Família" como "mistério". A revelação do mistério coube a Stirner, o Criador. Nossa intuição nos dizia, contudo, que aqui devia haver, como base de tudo, uma aventura grande, sagrada. Nossas expectativas não foram frustradas. Essa aventura singular realmente nunca foi vista nem ouvida e supera a dos moinhos de vento que Cervantes relata no vigésimo[234].

3. Apocalipse de João, o teólogo, ou "a lógica da nova sabedoria"

No princípio era a Palavra, o Logos. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos seres humanos. E a luz brilhou na escuridão e a escuridão *não* a *compreendeu*. Esta era a luz verídica, ela estava no mundo, e o mundo não a conheceu. Ele veio para a *sua propriedade*, e os Seus não o acolheram. Mas a todos os que o acolheram ele conferiu o poder de se tornar proprietários, que creem n[o n]ome do Único. [Porém, que]m jamais [viu] o Único[?]

[a] Câmaras alemãs

[Examinemos], agora, essa "luz do mundo" na "lógica da nova sabe[doria", já que São] Sancho não se acalma com as ant[eriores destru]ições.

[No caso do nosso] autor "único", é óbvio [que] o fundamento de sua [genialidade consiste] em uma reluzen[te série de] predicados pessoais[, os qu]ais perfazem seu pecu[liar virtuosismo] no pensar[. Da]do que todos esses predicados já foram comprovados amplamente no texto precedente, basta fazer aqui uma breve relação dos principais dentre eles: desleixo no pensar – confusão – ausência de nexo – inépcia assumida – repetições infindas – constante contradição consigo mesmo – comparações sem igual – tentativas de intimidação do leitor – captação sistemática da autoria de ideias alheias mediante o emprego das alavancas "Tu", "Isto", "Se" etc. e abuso grosseiro das conjunções "pois", "por essa razão", "por isso", "porque", "em consequência", "mas" etc. – insciência – asseveração deselegante – leviandade solene – discurso revolucionário e ideias pacíficas – vociferação – indignidade presunçosa e flerte com a indecência vulgar – elevação do biscateiro Nante[235] à condição de conceito absoluto – dependência das tradições hegelianas e de frases de efeito correntes em Berlim – em suma, a perfeita fabricação de uma volumosa sopa para mendigos (491 páginas) à moda de Rumford[236].

Nessa sopa para mendigos flutuam, qual ossos, toda uma série de *elementos de transição*, dos quais partilharemos agora algumas *specimina*[1] para deleite público do público alemão, de qualquer modo já tão deprimido:

> "Não poderíamos – mas agora é – às vezes se divide – pode-se agora – da eficácia de... faz parte isso que frequentemente se... ouve mencionar – e isto quer dizer – pode, para concluir com isto, ser esclarecedor – intermediariamente – assim se pode pensar aqui casualmente – não deveria – ou por acaso não seria – a progressão de... no sentido de... não é difícil – a partir de um certo ponto de vista raciocina-se mais ou menos assim – por exemplo *etc.*" – etc. e "está em que" em todas as possíveis "metamorfoses".

Por ora, podemos mencionar aqui um artifício [lógico] a respeito do qual [não se] pode decidir se ele deve sua existência à [tão louvada] aptidão de Sancho [ou à] inépcia de suas [ideias]. Es[se artifício consiste] em isolar, como o exclus[ivo e único] até ali, [*um só* aspecto] de uma representa[ção, de um] conceito, que possui diversos aspectos precisa[mente identifi]cados, introduzi-lo discretamente [no conceito como] sua *exclusiva determina*[*ção*] e [fazer v]aler esse aspecto como algo original an[te todos os demais] aspectos, atribuindo-lhe um [novo nome]. Isto tudo com a liberdade e a peculiari[dade que] mais tarde observaremos.

Entre as categorias que devem seu surgimento menos à personalidade de Sancho do que à penúria geral em que se encontram atualmente os teóricos

---

[1] provas, amostras

alemães, encontra-se, no lugar mais destacado, a *distinção torpe*, a plenitude da torpeza. Como o nosso Santo lida com as "mais atormentadoras" oposições, como as de singular e universal, interesse privado e interesse geral, egoísmo comum e abnegação etc., ele acaba incorrendo nas concessões e transações o mais torpe possível entre os dois lados, as quais, por sua vez, estão baseadas nas distinções o mais sutis possível – distinções cuja coexistência é expressa por "*também*" e cuja separação umas das outras é mantida com um sofrível "*na medida em que*". Exemplos de tais distinções torpes são: como os seres humanos se *exploram* reciprocamente, e, no entanto, Nenhum deles faz isso *às custas do Outro*; de que forma Algo me é *próprio* ou me é *insuflado*; a construção de um trabalho *humano* e a de um trabalho *único*, que existem lado a lado; aquilo que é indispensável à vida *humana* e aquilo que é indispensável à vida *única*; o que faz parte da pura personalidade e o que é objetivamente casual, para o que São Max, do seu ponto de vista, não tem critério algum; o que faz parte dos *andrajos* [*Lumpen*] e o que faz parte da *pele* do indivíduo; do que ele *se desfaz* totalmente ou *se apropria* pela negação; de que forma ele sacrifica meramente sua liberdade ou meramente sua peculiaridade, quando ele também sacrifica, mas só *na medida em que* ele não sacrifica propriamente; o que me põe em relação com o Outro como vínculo e o que me põe em relação pessoal com ele. Uma parte dessas distinções é absolutamente torpe; uma outra perde, ao menos no caso de Sancho, todo sentido e toda sustentação. A culminância dessa distinção torpe pode ser considerada aquela entre a *criação* do mundo pelo indivíduo e o *impulso* que este recebe do mundo. Se neste ponto Sancho, por exemplo, examinasse melhor o impulso, em toda a amplitude e diversificação com que este age sobre ele, [eviden]ciar-se-ia [para ele], por fim, a seguinte contradição: que ele é tão *cegamente* [*dependente*] do mundo quanto ele o *cria* de forma ideologicamente [egoís]ta. (Ver: "Minha autofruição".) Ele [deixaria de mencionar seus "]*também*s" e seus "*na medida em quês*" lado a lado, [assim como] o trabalho "humano" [ao lado do trabalho "]único", não questionaria Uma coisa [na presença da] Outra [para que Uma não] possa atacar a Outra [pelas costas] e para que o "egoísta *em* [*acordo consigo mesmo*]" não venha a ser completamente [suposto a si mesmo] – mas nós [sabemos] que este não precisa mais ser [supost]o, pois desde o início já constituía o ponto de partida.

Essa torpeza da distinção perfaz todo o "Livro", também constitui uma das alavancas principais dos demais artifícios lógicos e ganha expressão particularmente numa casuística moral tão autocomplacente quanto sem valor. Assim, por meio de exemplos, se nos esclarece até que ponto o verdadeiro egoísta pode e não pode mentir, em que medida é "desprezível" e não é desprezível fraudar um voto de confiança, em que medida os imperadores Sigismundo e Francisco I da França podem quebrar seus juramentos e em que medida, ao fazê-lo, seu comportamento foi "reles", e outras finas

ilustrações históricas do mesmo tipo. Em vista dessas penosas distinções e *quæstiunculis*[1], faz uma ótima figura, uma vez mais, a indiferença do nosso Sancho, para a qual Tudo é uma e a mesma coisa e que deixa de lado todas as diferenças reais, práticas e de pensamento. De modo geral, já se pode afirmar que sua arte de diferenciar ainda fica muito aquém de sua perícia em não diferenciar, em fazer que todos os gatos se tornem pardos na noite do Sagrado e reduzir Tudo a Tudo – uma perícia que encontra sua expressão mais adequada na *aposição*.

Abraça o teu "Ruço", Sancho, pois o reencontraste! Ele corre faceiro ao teu encontro, desconsiderando os pontapés que recebeu, e te saúda com voz estridente. Ajoelha-te diante dele, lança-te ao seu pescoço e cumpre a vocação para a qual Cervantes te chamou no trigésimo[237].

A *aposição* é o Ruço de São Sancho, sua locomotiva lógica e histórica, a força propulsora "do Livro" reduzida à sua expressão mais breve e simples. Para converter uma representação na outra ou demonstrar que duas coisas completamente disparatadas são idênticas, procuram-se elos intermediários que, em parte pelo sentido, em parte pela etimologia, em parte pela simples sonoridade, possam ser aproveitados para fabricar um nexo aparente entre as duas representações básicas. Estas são, então, anexadas, na forma da aposição, à primeira representação, e isso de tal modo que se dê um afastamento cada vez maior em relação ao ponto de partida e uma aproximação cada vez maior do ponto onde se quer chegar. Quando a cadeia de aposições está preparada de tal modo que se pode fechá-la sem riscos, anexa-se por meio de um hífen a representação conclusiva, igualmente em forma de aposição, e a proeza está feita. Trata-se de uma maneira extremamente recomendável de contrabandear ideias, que se torna tanto mais eficaz quanto mais é usada para alavancar as elaborações centrais. Depois de se ter realizado essa proeza diversas vezes com êxito, pode-se, de acordo com o procedimento de São Sancho, omitir gradativamente alguns elos intermediários e, por fim, reduzir a cadeia de aposições aos elos mais necessários.

Ocorre, porém, como já vimos acima, que a aposição pode ser invertida e, desse modo, levar a proezas novas, ainda mais complicadas e a resultados ainda mais impressionantes. Vimos, naquele mesmo lugar, que a aposição é a forma lógica da série infinita da matemática.

São Sancho utiliza a aposição de dois modos: por um lado, de modo puramente lógico, na canonização do mundo, em que ela lhe é útil para transformar toda e qualquer coisa mundana em "o Sagrado"; por outro lado, de modo histórico, nas elaborações do contexto e na síntese de diversas épocas, em que cada estágio histórico é reduzido a um único termo, tendo-se como resultado final que o último elo da cadeia histórica não avançou um milímetro

[1] ínfimas questões (eruditas)

sequer em relação ao primeiro e que todas as épocas da sequência, no final das contas, são resumidas a [u]ma única categoria abstrata, [por] exemplo idealismo, dependência em relação a ideias etc. Quando se pretende introduzir na cadeia histórica de aposições a aparência de progresso, isso é feito de tal maneira que a proposição conclusiva é concebida como a plenificação da primeira época da cadeia e que os elos intermediários são concebidos como estágios de desenvolvimento em ordem crescente até a proposição conclusiva final, plenificada.

A aposição vem acompanhada da sinonímia, que é explorada por São Sancho em todos os seus aspectos. Quando duas palavras possuem uma ligação etimológica, ou apenas soam parecido, elas passam a responder solidariamente uma pela outra, ou então, quando uma palavra possui diversos sentidos, ela passa a ser usada de acordo com a necessidade, ora num sentido, ora no outro, e isso dá a impressão de que São Sancho fala de Uma só e da mesma coisa em diferentes "refrações". Uma seção própria da sinonímia é formada, ainda, pela tradução, quando uma expressão francesa ou latina é complementada por uma alemã que exprime a primeira só pela metade e acrescenta ainda muitas outras coisas, como, por exemplo, quando, como já vimos acima, "respeitar" é traduzido por "sentir reverência e temor" etc. Recordem-se os termos "Estado", "*status*", "estamento", "estado de emergência" etc. No caso do comunismo, já tivemos oportunidade de constatar exemplos substanciais desse uso de expressões de duplo sentido. Queremos examinar brevemente, agora, um exemplo da sinonímia etimológica.

> "A palavra '*Gesellschaft* [*sociedade*]' tem sua origem na palavra '*Sal*'. Quando um *Saal* [*salão*] comporta muitas pessoas, então o *Saal* faz que elas estejam em sociedade. Elas *estão* em sociedade e perfazem, no máximo, uma *Salon-Gesellschaft* [*sociedade de salão*], ao se valerem dos tradicionais *modos de falar de salão*. Quando chega a ocorrer um intercâmbio real, este deve ser encarado como independente da sociedade." (p. 286)

Pelo fato de "a palavra 'Gesellschaft' ter sua origem em 'Sal'" (o que, diga-se de passagem, não é verdade, já que os radicais originais de todas as palavras são *verbos*), então necessariamente "Sal" = "Saal". Porém, no alemão culto antigo, *Sal* se refere a um *edifício*, *Kisello*, *Geselle*, de onde provém *Gesellschaft*, refere-se a *Hausgenosse* [*integrante da economia doméstica*] e, por isso, o "Saal [*salão*]" é introduzido de modo totalmente arbitrário. Mas isso não importa; logo em seguida, o "Saal" é transformado em um "*salon*", como se entre o alemão culto antigo "Sal" e o neofrancês "*salon*" não houvesse um estágio intermediário de cerca de mil anos e tantas quantas milhas. Assim, a sociedade foi transformada em uma sociedade de salão, na qual, de acordo com a concepção pequeno-burguesa alemã, tem lugar tão somente um intercâmbio de frases de efeito e da qual está excluído todo e qualquer intercâmbio real. – Aliás, já que São Max visava apenas transformar a sociedade em

"o Sagrado", ele poderia ter conseguido isso por um caminho bem mais curto, caso tivesse sido mais preciso no manejo da etimologia e consultado qualquer léxico de radicais. Que achado teria sido para ele se ali tivesse descoberto o nexo etimológico entre "Gesellschaft [*sociedade*]" e "selig [*bem-aventurado, salvo*]" – *Gesellschaft* – *selig* – *heilig* [*santo, sagrado*] – *das Heilige* [*o Sagrado*] – o que pode ser mais simples do que isso?

No caso de a sinonímia etimológica "de Stirner" estar correta, os comunistas buscam a verdadeira *Grafschaft* [*dignidade de conde, condado*], a *Grafschaft* como o Sagrado. Assim como *Gesellschaft* vem de *Sal*, edifício, assim *Graf* (do gót[ico] *garâvjo*) vem do [gó]tico *râvo*, casa. *Sal*, edifício = *râvo*, casa, ou seja, *Gesellschaft* igual a *Grafschaft*. Prefixos e sufixos são iguais nas duas palavras, as sílabas do radical têm o mesmo significado – logo, a sociedade sagrada dos comunistas é o condado sagrado, o condado como o Sagrado – o que pode parecer mais simples do que isso? São Sancho intuiu isto ao ver no comunismo a plenificação do feudalismo, isto é, do regime do condado.

O nosso Santo se serve da sinonímia, por um lado, para converter condições empíricas em condições especulativas, por exemplo ao aplicar um termo que ocorre tanto na prática quanto na especulação em seu significado especulativo, tecer algumas frases de efeito sobre esse significado especulativo e, em seguida, proceder como se, com isso, também tivesse criticado as condições reais, as quais ele, de fato, designa mediante o emprego da mesma palavra. É o que acontece com a *especulação*. Na p. 406, "aparece" "a especulação", no curso de duas páginas, como *Uma* essência que dá a si mesma uma "dupla aparição" – ó Szeliga! Ele esbraveja contra a especulação *filosófica* e acredita ter também despachado, com isso, [a] especulação *comercial*, [da] qual ele nada sabe. – Por outro lado, ele, o pequeno-burguês oculto, serve-se [des]sa sinonímia para transformar relações burguesas (ver o que se diz acima na seção "O comunismo" sobre a conexão da linguagem com as condições burguesas) em relações pessoais, individuais, que não se podem tocar sem tocar o indivíduo em sua individualidade, "peculiaridade" e "unicidade". Da mesma forma, Sancho explora, por exemplo, o nexo etimológico entre *Geld* [*dinheiro*] e *Geltung* [*validade, vigência*], *Vermögen* [*patrimônio, capacidade*] e *vermögen* [*poder, ser capaz*] etc.

A sinonímia, associada à aposição, constitui a alavanca principal de sua *escamoteação*, que já pusemos a descoberto inúmeras vezes. Para dar um exemplo de como é fácil valer-se desse artifício, também queremos, ao menos uma vez, escamotear *à la* Sancho.

A *mutação* [*Wechsel*], como *mutação*, é a lei do fenômeno [*Erscheinung*], diz Hegel. *Daí decorre*, poderia prosseguir "Stirner", o fenômeno do rigor da lei contra *mutações* falsas, pois trata-se aqui da lei que paira soberana acima do fenômeno, a lei como tal, a lei sagrada, a lei como o Sagrado – o Sagrado contra o qual se peca e o qual é vingado pela punição. Ou então: a *mutação*, "em sua dupla aparição" como letra de câmbio (*lettre de change*) e

mudança (*changement*) leva à *caducidade* (*échéance* e *décadence*[1]). A *caducidade* como consequencia da *mutação* manifesta-se na história, entre outros, no desaparecimento do Império romano, do feudalismo, do Império alemão e do domínio de Napoleão. "A progressão a partir dessas" grandes *crises históricas* "para" as *crises comerciais* de nossos dias "não é difícil" e, a partir daí, explica-se também por que essas crises comerciais são condicionadas permanentemente pela *caducidade das mutações*.

Ou ele também poderia, como fez com patrimônio e dinheiro, justificar etimologicamente a mutação e, "a partir de um certo ponto de vista, raciocinar mais ou menos assim": os comunistas querem, entre outras coisas, eliminar *a letra de câmbio* (*lettre de change*). Mas não estaria justamente na mudança (*changement*) a principal fruição universal? Eles querem, portanto, o que está morto, imóvel, a *China* – isto é, o chinês perfeito é comunista. "Daí" os pronunciamentos dos comunistas contra as letras de câmbio [*Wechselbrief*] e os cambistas [*Wechsler*]. Como se nem toda carta[238] fosse carta de *câmbio* [*Wechselbrief*], ou seja, uma carta que constata mudança [*Wechsel*], e nem toda pessoa um cambiante [*Wechselnder*], um cambista [*Wechsler*]!

Para dar à simplicidade de sua construção e de suas proezas lógicas uma aparência bem diversificada, São Sancho precisa do *episódio*. De vez em quando, ele intercala "episodicamente" uma passagem que ficaria melhor em alguma outra parte do livro ou que poderia muito bem ter ficado de fora, e interrompe, desse modo, ainda mais o fio – de qualquer modo já rompido em diversos lugares – de seu assim-chamado desenvolvimento. Isso vem, então, acompanhado da explicação simplória de que "Nós" "não andamos às mil maravilhas" e, depois de incansáveis repetições, provoca no leitor um fatal embotamento em relação a tudo, inclusive à mais absoluta ausência de nexo. Quando se lê "o Livro", habitua-se a Tudo e, por fim, até se deixa, de bom grado, ser submetidos às piores coisas. Aliás, esses episódios mesmos, e não se [poderia] esperar outra coisa de São Sancho, são apenas episódios aparentes e meras [repeti]ções de fraseologias centenas de vezes [já di]tas sob [outras ru]bricas.

Depois de São Max [ter se mostrado desse modo em] suas qualidades pessoais [e, em] seguida, ter se revelado na distinção, [na] sinonímia e no episódio como [*"aparência"* e] como *"essência"*, chegamos [agora a]o verdadeiro ápice e à pleni[ficação da] lógica, ao *"conceito"*.

[O] conceito é "Eu" (ver Hegel, *Lógica*, 3ª Parte), a lógica [como Eu]. É a pura relação [do] Eu com o mundo, a relação [despida] de todas as condições reais [*realen*] para ele existentes, [uma fórmu]la para todas as equações [que um San]to compõe com [conceitos] mundanos. Acima já se rev[elou] como Sancho, mediante essa fórmula, apenas "almeja", sem êxito, clarificar

[1] vencimento e decadência

as diferentes determinações reflexivas puras tais como identidade, oposição etc., aplicando-as a todas as coisas possíveis.

Comecemos com um exemplo qualquer bem determinado, como, por exemplo, a relação entre "Eu" e povo.

Eu não sou o povo.
O povo = não Eu.
Eu = o não povo.
Eu sou, portanto, a negação do povo, o povo foi dissolvido em Mim.

A segunda equação também pode ser formulada na seguinte equação paralela:

O eu-povo não é,
ou: o Eu do povo é o não do Meu Eu.

Todo o artifício consiste, portanto, 1. em que a negação, que no início fazia parte da cópula, é transferida primeiro para o sujeito e depois para o predicado; 2. que a negação, o "não", é compreendida, de acordo com a conveniência, como expressão de diversidade, diferença, oposição e dissolução direta. No exemplo citado, ela é compreendida como dissolução absoluta, como negação completa; veremos que, segundo a conveniência de São Max, ela pode também ser usada nos demais sentidos. É assim que a sentença tautológica de que Eu não sou o povo se converte na nova descoberta formidável de que Eu sou a dissolução do povo.

Para realizar essas equações, nem mesmo se fez necessário que São Sancho tivesse a mínima representação do povo; bastava saber que Eu e povo "são nomes completamente distintos para coisas completamente distintas"; foi suficiente que as duas palavras não tivessem sequer uma única letra em comum. Ora, se quisermos continuar a especular sobre o povo do ponto de vista da lógica egoísta, basta enfileirar, a partir de fora, a partir da experiência cotidiana, qualquer determinação trivial depois de o povo e "Eu", o que oferece ocasião para novas equações. De imediato, é produzida a aparência de que determinações diversas estariam sendo criticadas de modos diversos. Por essa via, deve-se, agora, especular sobre liberdade, felicidade e riqueza:

Equação básica: povo = não Eu.

Equação nº 1 Liberdade do povo = Não Minha liberdade.
Liberdade do povo = Minha não liberdade [*Nichtfreiheit*].
Liberdade do povo = Minha falta de liberdade [*Unfreiheit*].

(Isso pode também ser invertido, do que resulta a grande sentença: Minha falta de liberdade = a servidão é a liberdade do povo.)

Equação nº II Felicidade do povo = Não Minha felicidade.
Felicidade do povo = Minha não felicidade.
Felicidade do povo = Minha infelicidade.

(Inversão: Minha infelicidade, Minha *misère* é a felicidade do povo.)

Equação nº III Riqueza do povo = Não Minha riqueza.
Riqueza do povo = Minha não riqueza.
Riqueza do povo = Minha pobreza.

(Inversão: Minha pobreza é a riqueza do povo.) Isto pode ser levado adiante *ad libitum* [1] e estendido a outras determinações.

Além de um conhecimento extremamente geral daquelas representações que ele se permite conjugar com "povo" em uma só palavra, nada mais é necessário para compor essas equações senão o conhecimento da expressão positiva para o resultado obtido na forma negativa, como, por exemplo, pobreza para não riqueza etc., o que demonstra, portanto, que o nível de conhecimento da língua que se adquire no trato diário é mais que suficiente para se chegar, por esse meio, às descobertas mais surpreendentes.

Portando, todo o artifício consistiu, aqui, em que "não Minha riqueza", "não Minha felicidade", "não Minha liberdade" foram convertidas em "Minha não riqueza", "Minha não felicidade", "Minha não liberdade". O não, que na primeira equação constitui a negação geral, podendo expressar todas as possíveis formas de diversidade, apenas implicando, por exemplo, que se trata de Nossa riqueza comum, não Minha riqueza exclusiva, torna-se, na [segunda eq]uação, a negação da Minha rique[za, da Minha] felicidade etc. e atribui a Mim [a não felicidad]e, a infelicidade, a servidão[. Ao] Me ser denegada uma certa riqueza, a riqu[eza do povo], não Me sendo de modo algum denegada toda e qualquer [riqueza], [Sancho pensa que] a [pobreza] Me deve ser atribuída. [Mas] isso [se dá], também, porque "Minha não liberdade" é [igualmente] traduzida [para a forma pos]itiva e, assim, convertida em "Minha ["falta de liberdade"]. Minha [não liberdade] pode ser centenas de [outras] coisas além disso – por exemplo minha ["falta de liber]dade", minha não liberdade em relação ao [meu] corpo etc.

Há pouco tomamos como ponto de partida a segunda equação: o povo = não Eu. Também poderíamos ter partido da terceira equação: Eu = o não povo, de onde teria resultado, no final, por exemplo, no caso da riqueza, de acordo com o procedimento acima: "Minha riqueza é a pobreza do povo". Neste caso, porém, São Sancho não teria procedido dessa maneira, mas teria dissolvido todas as condições patrimoniais do povo junto com o próprio povo e chegado ao seguinte resultado: Minha riqueza é a destruição não só da riqueza do povo, mas do próprio povo. Nesse ponto, fica evidente o quão arbitrário foi o procedimento de São Sancho ao converter justamente a não riqueza em pobreza. Nosso Santo mistura esses diferentes métodos em sua aplicação e explora a negação ora num sentido, ora noutro. A enorme con-

[1] à vontade

fusão que daí resulta é algo que também "pode perceber instantaneamente" "Todo aquele que não leu o livro de Stirner" (*Wigand*, p. 191).

Da mesma forma, o "Eu" "maquina" contra o Estado.

Eu não sou o Estado.
Estado = não Eu.
Eu = não do Estado.
Não do Estado = Eu.

Ou, com outras palavras: Eu sou o "Nada criador", no qual o Estado desapareceu.

Essa singela melodia pode, então, ser solfejada sobre todo e qualquer tema.

A grande sentença, que está na base de todas essas equações, é: Eu não sou não Eu. A esse não Eu são dados diversos nomes, que, por um lado, podem ser puramente lógicos, como, por exemplo, ser-em-si, ser-outro, e, por outro lado, podem ser nomes de representações concretas, povo, Estado etc. Desse modo, torna-se possível introduzir a aparência de um desenvolvimento, ou seja, tomando como ponto de partida esses nomes e, por intermédio da equação ou da série de aposições, reduzindo-os gradativamente, outra vez, ao não Eu que, desde o começo, já havia sido colocado como base. Como as condições reais [*realen*] introduzidas dessa maneira atuam tão somente como modificações diferenciadas – mais precisamente, diferenciadas apenas pelo nome – do não Eu, nem se faz necessário dizer qualquer coisa sobre essas condições reais mesmas. Isso é tanto mais cômico pelo fato de [as reais] condições serem as condições [dos] próprios [indi]víduos, e exata[mente o fato de] declará-las como condições [do não]-Eu constitui a prova de que nada se sabe sobre elas. Isso simplifica de tal maneira as coisas que até mesmo "a grande maioria, composta de mentes limitadas de nascença", leva no máximo dez minutos para aprender a usar esse artifício. Isso fornece, ao mesmo tempo, um critério para a "unicidade" de São Sancho.

O não Eu, que se defronta com o Eu, passa então a ser definido por São Sancho no sentido de que se trata daquilo que é *estranho* ao Eu, o estranho. A relação do não Eu com o Eu é, "por isso", a do estranhamento [*Entfremdung*]. Expusemos, há pouco, a fórmula lógica usada por São Sancho para descrever qualquer objeto ou relação como estranha ao Eu, para descrever o estranhamento do Eu; em contrapartida, São Sancho também pode apresentar qualquer objeto ou relação, como ainda veremos, como um objeto criado pelo Eu *e pertencente a ele*. Abstraindo, num primeiro momento, da arbitrariedade com que ele descreve qualquer relação como uma relação de alienação ou não a descreve (já que Tudo cabe nas equações acima), podemos ver, já neste ponto, que, [no caso] dele, não se trata de outra coisa [senão] de fazer que todas as condições reais, [assim como] os indivíduos

reais, sejam constatadas [como alienadas] (para manter, por enquanto, essa [expressão] filosófica) e convertidas na fraseologia totalmente [abstrata] da alienação[; em] vez da tarefa de [apres]entar os indivíduos [reais] em sua alienação [real] e nas condi[ções empír]icas dessa aliena[ção], sucede aqui [justamente o mes]mo: no lugar do desenvolvimento de todas as condições [puramente empír]icas, coloca-se a [simples ideia] do estranhamento, [*do* Estranho], *do* Sagrado. [A] introdução discreta da *categoria* [da ali]enação (uma vez mais, trata-se de uma determinação reflexiva que pode ser concebida como oposição, diferença, não identidade etc.) recebe sua expressão última e máxima quando "o Estranho" é convertido, por sua vez, em *"o Sagrado"*, sendo a alienação convertida na relação do Eu com alguma coisa qualquer na qualidade de o Sagrado. Para aclarar esse processo lógico, damos preferência à relação de São Sancho com o Sagrado, já que esta é a fórmula predominante, e comentamos de passagem que "o Estranho" é também concebido como "o *Existente*" (*per appos*[*itionem*]), como aquilo que existe sem Mim, que existe independentemente de Mim, *per appos.*, que é autônomo devido à Minha falta de autonomia, de modo que São Sancho pode descrever Tudo o que existe independentemente dele, por exemplo o Monte Block[239], como o Sagrado.

Em razão de o Sagrado ser algo estranho [*Fremdes*], tudo aquilo que é estranho é transformado no Sagrado; em razão de todo Sagrado ser um vínculo, uma amarra, todo vínculo, toda amarra é transformada no Sagrado. Desse modo, São Sancho já conseguiu que, para ele, todo estranho se torne mera *aparência*, mera *representação*, da qual ele se livra simplesmente protestando contra ela e declarando não ser sua essa representação. Exatamente da mesma forma como observamos no caso do egoísta em acordo consigo mesmo: os seres humanos só precisam modificar sua consciência para deixar tudo *all right*[1] no mundo.

Toda nossa exposição mostrou como São Sancho critica todas as condições reais declarando-as como "o Sagrado" e as combate combatendo a representação sagrada que ele tem delas. Esta singela proeza de transformar Tudo no Sagrado foi exitosa, como já vimos extensamente acima, porque Jacques *le bonhomme* acatou credulamente as ilusões da filosofia, tomou a expressão ideológica, especulativa da realidade, separada de sua base empírica, pela própria realidade, bem como confundiu as ilusões dos pequeno-[burgueses sobre] a burguesia com a "[essência sagrada" da] burguesia e, por consequência, pôde nutrir a fantasia de estar lidando apenas com ideias e representações. Com a mesma facilidade, também os homens se transformaram em "Santos" no momento em que, após suas ideias terem sido separadas deles e de suas condições empíricas, puderam ser concebidos

---

[1] certo

como simples recipientes dessas ideias, e foi assim que, por exemplo, do burguês se fez o liberal santo.

A relação positiva de [Sancho, crente] em última instância, com o Sagrado (chamado [por ele] de *respeito*), também figura [sob a] designação "amor". "Amor" [significa a] relação acolhedora com "*o* [Homem",] o Sagrado, o Ideal, as Essências mais elevadas, ou significa uma tal relação humana, sagrada, ideal, essencial. Portanto, tudo o que, de resto, é expresso como existência do *Sagrado*, como, por exemplo, o Estado, as prisões, a tortura, a polícia, os negócios etc., também pode ser concebido por Sancho como um "outro exemplo" do *"amor"*. Essa nova nomenclatura o capacita a produzir novos capítulos sobre aquilo que ele já havia desqualificado sob as rubricas do Sagrado e do respeito. Trata-se da velha história das cabras da pastora Torralva[240], agora em sua forma sagrada, com a qual Sancho, como fizera outrora com seu senhor, leva na conversa a si e ao público por todo o livro, sem, no entanto, interrompê-la tão espirituosamente quanto nos tempos em que ele ainda era um escudeiro profano. Aliás, de modo geral, Sancho perdeu toda a espirituosidade depois de sua canonização.

A primeira dificuldade parece brotar do fato de que esse Sagrado é em si muito diversificado e que assim, por ocasião da crítica a um determinado santo, a santidade deveria ser afastada do campo de visão e o próprio conteúdo determinado deveria ser criticado. São Sancho contorna esse rochedo citando tudo o que é determinado apenas como Um *"exemplo"* do Sagrado; exatamente do mesmo modo como, na lógica de Hegel, é indiferente se, para aclarar o "ser-para-si", é mencionado o átomo ou a pessoa, se para exemplificar a atração dos corpos é citado o sistema solar, o magnetismo ou o amor sexual. Portanto, não é de modo algum por acaso que "o Livro" pulula de *exemplos*; ao contrário, isso está fundado na mais íntima essência do método de desenvolvimento que nele se processa. Tal como já se encontra prototipicamente em Cervantes, lançar mão do recurso de falar o tempo todo por meio de exemplos é, para São Sancho, a "única" possibilidade de produzir uma aparência de conteúdo. Desse modo, Sancho pode dizer o seguinte: "Um outro exemplo *do* Sagrado" (desinteressante) "é o trabalho". Ele poderia prosseguir: um outro exemplo é o Estado, um outro exemplo é a família, um outro exemplo é a renda territorial, um outro exemplo é São Tiago (*Saint-Jacques, le bonhomme*), um outro exemplo é Santa Úrsula e suas onze mil virgens. É verdade que todas essas coisas têm em comum, em sua representação, o fato de serem "o Sagrado". Mas elas são, ao mesmo tempo, coisas totalmente distintas umas das outras, e justamente nisto é que consiste a sua determinidade [*Bestimmtheit*]. [Na medida em que se fala sobre] elas em sua determinidade, fala-se sobre elas na medida em que [não são "]o Sagrado".

[O trabalho] não é a renda territorial, e [a renda territorial] não é o Estado; [o que importa], portanto, é determinar [de que forma] o Estado, a renda territorial e o trabalho são, sem [levar em conta] sua santi[dade representada,

e São] Max passa a fazer isso da seguinte maneira: [ele age como se] falasse do Estado, [do trabalho] etc., designa então ["o" Estado] como a realidade de alg[uma idéi]a qualquer, do amor, do ser-[um-para-o-outro, d]o existente, do que tem poder sobre os [indivíduos] e, mediante [um hí]fen – "do Sagrado", o que ele [poderia] ter dito desde o início. Ou, sobre o trabalho, é [dito que el]e tem o mesmo valor que uma missão vitalícia, uma pro[fissão, uma d]estinação – "o Sagrado". Isto é, primeiro Estado e trabalho são subsumidos num *tipo* específico de Sagrado, que da mesma maneira já havia sido preparado anteriormente, e depois esse Sagrado *específico* é novamente dissolvido no "Sagrado" *universal*; tudo isso pode se dar sem que qualquer coisa seja dita sobre trabalho e Estado. O mesmo repolho que já foi completamente mastigado agora pode, dada a ocasião, ser novamente ruminado, pois Tudo o que aparentemente é objeto de crítica serve ao nosso Sancho apenas como pretexto para declarar as ideias abstratas e os predicados convertidos em sujeitos (que nada mais são do que o Sagrado bem sortido e dos quais sempre se mantém uma quantidade suficiente em estoque) como aquilo para o que eles, já no início, haviam sido preparados: para *o Sagrado*. De fato, ele reduziu Tudo à expressão clássica, completa, ao declarar que esse Tudo é "um outro exemplo do Sagrado". As determinações que ingressam por meio do ouvir-dizer e que supostamente se referem ao conteúdo são totalmente supérfluas e, quando submetidas a um exame mais detalhado, o resultado é que elas não introduzem nem uma determinação nem um conteúdo e que se reduzem a sensaborias inscientes. Essa bagatela chamada "virtuosismo no pensar", a respeito do qual não se saberia dizer de que objeto ele já não se ocupou antes mesmo de conhecê-lo, é algo de que qualquer um pode se apropriar, não em dez minutos, como antes, mas em cinco. No Comentário, São Sancho nos ameaça com *"tratados"* sobre Feuerbach, o socialismo, a sociedade burguesa e o Sagrado, e sabe-se lá sobre o que mais. Esses tratados já podem ser provisoriamente reduzidos, aqui, à sua expressão mais simples, da seguinte maneira:

Primeiro Tratado: Um outro exemplo do Sagrado é *Feuerbach*.
Segundo Tratado: Um outro exemplo do Sagrado é o *socialismo*.
Terceiro Tratado: Um outro exemplo do Sagrado é a *sociedade burguesa.*
Quarto Tratado: Um outro exemplo do Sagrado é o "Tratado" stirnerizado.
etc. *in infinitum*[1].

O segundo rochedo, no qual São Sancho necessariamente tinha de naufragar após alguma reflexão, é a sua própria afirmação de que cada indivíduo é um indivíduo único, totalmente distinto de todos os Outros. Como cada indivíduo é algo totalmente Outro, ou seja, o Outro, então aquilo que para Um indivíduo é algo estranho, Sagrado, não precisa de modo algum ser

[1] infinitamente

necessariamente o mesmo para o outro indivíduo, *podendo* até mesmo não ser. E a designação em comum, como Estado, religião, moral etc., não deve nos iludir, já que essas designações são meras abstrações do comportamento real de cada um dos indivíduos e esses objetos se transformam em objetos *únicos* para cada um deles em virtude do comportamento totalmente distinto de cada indivíduo para com eles; trata-se, portanto, de objetos totalmente distintos, que em comum só têm mesmo a designação. Portanto, São Sancho poderia ter dito, no máximo, o seguinte: o Estado, a religião etc. são para Mim, São Sancho, o estranho, o Sagrado. Em vez disso, em sua concepção eles têm de ser absolutamente sagrados, o Sagrado para todos os indivíduos – caso contrário, como poderia ele ter fabricado o seu Eu construído, o seu egoísta em acordo consigo mesmo etc.? Como poderia ele, de resto, ter chegado a escrever todo o seu "Livro"? O quão pouco lhe ocorre fazer de cada "Único" o critério de sua própria "unicidade", o quanto ele estabelece a sua própria "unicidade" como critério, como norma moral a todos os demais indivíduos e, como autêntico moralista, lança cada um deles no seu leito de Procusto[241], é algo que já provém, entre outras coisas, do seu juízo sobre o ditoso finado Klopstock[242]. A este, ele contrapõe a seguinte máxima moral: ele deveria ter se "comportado de modo bem próprio em relação à religião"; nesse caso, ele não teria obtido – o que seria a conclusão correta (uma conclusão que o próprio "Stirner" extrai inúmeras vezes, como, por exemplo, no caso do dinheiro) – uma *religião própria*, mas uma "dissolução e consumição da religião" (p. 85), um resultado geral em vez de um resultado único, próprio. Como se Klopstock não tivesse também obtido uma "dissolução e consumição da religião" e, de fato, uma dissolução bem própria e única, que só poderia ter sido "prestada" por esse único Klopstock, uma dissolução cuja unicidade "Stirner" já poderia ter detectado a partir das muitas imitações malsucedidas. O comportamento de Klopstock em relação à religião não fora um comportamento "próprio", embora tivesse sido um comportamento bastante peculiar, mais precisamente um comportamento em relação à religião que fez de Klopstock um Klopstock. Ele só teria tido um comportamento "próprio" em relação a ela se não tivesse se comportado como Klopstock, mas sim como um filósofo alemão moderno.

Neste ponto, o "egoísta na acepção comum", que não é tão obediente como Szeliga e que já tinha acima todo tipo de interrogações, faz ao nosso Santo a seguinte objeção: parto, aqui, da realidade e estou muito ciente de que – *rien pour la gloire*[1] – é pelo meu próprio proveito e por nada mais. Além disso, me apraz a ideia de ter proveito também no céu, me apraz pensar que sou imortal. Devo abnegar essa representação egoísta em favor da mera consciência do egoísmo em acordo consigo mesmo, que não me traz

[1] não é pela glória

nenhum tostão? Os filósofos me dizem: isto seria inumano. Que me importa isso? Não sou eu um homem? E não é Humano Tudo o que faço e por que o faço? E que me importa saber sob qual "rubrica" os "Outros" põem minhas ações? Tu, Sancho, que também és filósofo, porém um filósofo falido, tu que não mereces por Tua filosofia nenhum crédito pecuniário e cujas ideias, devido à tua falência, não merecem nenhum crédito, dizes a mim que não me comporto de modo próprio em relação à religião. Tu me dizes, portanto, o mesmo que dizem os demais filósofos, só que, no teu caso, como de hábito, o que dizes perde todo sentido quando chamas de "modo próprio" ao que eles chamam de "modo humano". Poderias tu, de outro modo, falar de outra peculiaridade que não da Tua própria e transformar o teu próprio comportamento de novo em um comportamento universal? Se quiseres, eu também me comporto criticamente, à minha maneira, em relação à religião. Primeiro, não hesito em abnegá-la desde o momento em que ela pretende interferir no meu *commerce*[1], perturbando-o; depois, ela me é útil nos meus negócios quando sou considerado religioso (assim como é útil ao meu proletário se ao menos no céu ele puder comer o bolo que eu como aqui) e, por fim, faço do céu a minha propriedade. Ele é *une propriété ajoutée à la propriété*[2], embora já Montesquieu, que foi um camarada de calibre bem diferente do teu, tenha tentado me impingir a ideia de que ele seria *une terreur ajoutée à la terreur*[3]. Ninguém, além de mim, comporta-se em relação a ele como eu e, por meio dessa relação única que contraio com ele, ele é um objeto único, um céu único. Tu criticas, portanto, no máximo a Tua representação do meu céu, mas não o meu céu. E a imortalidade, então, nem se fala! Nessa questão me pareces ridículo. Eu renego o meu egoísmo, tal como afirmas para agradar aos filósofos, porque eu o eternizo e declaro as leis da natureza e da lógica anuladas e sem efeito tão logo tentam impor à Minha existência uma determinação que não é produzida por mim mesmo, que me é extremamente desagradável, a saber, a morte. Tu chamas a imortalidade de "estabilidade enfadonha" – como se eu não pudesse continuamente levar uma vida "movimentada", desde que neste mundo ou no além o comércio ande bem e eu possa me ocupar com outras coisas que não com o Teu "Livro". E o que pode ser mais "estável" do que a morte, que, contra a minha vontade, põe um fim no meu movimento e novamente me submerge no universal, na natureza, no Gênero, no – Sagrado? E agora, ainda, o Estado, a lei, a polícia! Para muitos "Eus" eles podem até parecer poderes estranhos; eu sei que eles são meus próprios poderes. Aliás – e com isso o burguês torna a dar as costas para o nosso Santo, agora com um condescendente meneio de cabeça –, por mim podes continuar a vociferar à vontade contra a religião, contra o céu, contra

[1] comércio [2] uma propriedade adicionada à propriedade [3] um terror adicionado ao terror

Deus e contra o que for. Pois eu sei que, em Tudo que diz respeito ao meu interesse, como a propriedade privada, o valor, o preço, o dinheiro, a compra e a venda, sempre enxergas o teu "Próprio".

Vimos, há pouco, como os indivíduos são diferentes entre si. Mas cada indivíduo, por sua vez, é diferente em si mesmo. É assim que São Sancho, refletindo-se em qualquer uma dessas qualidades, isto é, compreendendo-se, *determinando-se* como "Eu" em uma dessas determinidades, pode determinar o objeto das outras qualidades e estas outras qualidades mesmas como o Estranho, o Sagrado, e assim proceder com todas as suas qualidades uma após a outra. Assim, por exemplo, o que o objeto é para a sua carne, o Sagrado o é para o seu espírito, ou o que o objeto é para a sua necessidade de descanso, o Sagrado o é para a sua necessidade de movimento. É com base nesse estratagema que ele opera a conversão, acima mencionada, de todo fazer e não fazer em autorrenúncia. A propósito, o seu Eu não é um Eu *real*, mas apenas o Eu das equações acima, o mesmo Eu que figura como *Caio* na lógica formal, mais exatamente na doutrina dos juízos.

"Um outro exemplo", a saber, um exemplo mais geral da canonização do mundo, é a transformação das colisões práticas, isto é, das colisões dos indivíduos com suas condições práticas de vida, em colisões ideais, isto é, em colisões desses indivíduos com representações que eles elaboram ou põem na cabeça. Esta proeza também é bem fácil de fazer. Do mesmo modo como já tornou anteriormente as ideias independentes dos indivíduos, São Sancho toma, aqui, o reflexo ideal das colisões reais e o separa dessas mesmas colisões, tornando-o independente delas. As contradições reais em que se encontra o indivíduo são convertidas em contradições do indivíduo com sua representação, ou, na expressão ainda mais simples usada por São Sancho, com *a* representação, com *o* Sagrado. Desse modo, ele consegue transformar a colisão real, a imagem original de sua cópia ideal, numa consequência desse simulacro ideológico. E assim ele chega ao resultado de que não se trata aí da suprassunção prática da colisão prática, e sim meramente do *ato de abandonar a representação dessa colisão*, um abandono ao qual ele, como bom moralista, conclama os homens.

Tendo São Sancho, desse modo, transformado todas as contradições e colisões que envolvem um indivíduo em simples contradições e colisões desse indivíduo com uma de suas representações, a qual se tornou independente dele e o subjugou, razão pela qual ela se transforma "facilmente" *na* representação, na representação sagrada, *no Sagrado*, só resta ao indivíduo, portanto, Uma coisa a fazer: cometer o pecado contra o Espírito Santo, abstrair dessa representação e declarar o Sagrado um fantasma. Essa fraude lógica, a que o indivíduo submete a si mesmo, é tida pelo nosso Santo como um dos *efforts* máximos do egoísta. Mas, por outro lado, qualquer um reconhecerá como se torna fácil, com esse procedimento, declarar secundários, do ponto de vista egoísta, todos os conflitos e movimentos históricos que vierem a ocorrer, sem

que nada se saiba sobre eles; para tanto, basta apenas isolar algumas frases típicas que neles aparecem, transformá-las pelo modo já mencionado em "o Sagrado", descrever os indivíduos como subjugados por esse Sagrado e, por fim, afirmar a si mesmo, também no que toca a isto, como desprezador "do Sagrado como tal".

Uma ramificação adicional dessa proeza lógica, mais precisamente a manobra preferida de nosso Santo, é a exploração dos termos "destinação", "vocação", "missão" etc., o que lhe facilita infinitamente o trabalho de transformar toda e qualquer coisa no Sagrado. Porque na vocação, na destinação, na missão etc. o indivíduo aparece em sua própria representação como um Outro, diferente do que ele realmente é, como o Estranho, ou seja, o Sagrado, e diante do seu ser real afirma a sua representação daquilo que ele deve ser, o legítimo, o ideal, o Sagrado. Desse modo, São Sancho pode, quando julgar apropriado, transformar Tudo no Sagrado, valendo-se da seguinte série de aposições: determinar-se, isto é, estipular para si uma destinação (insira-se aqui um conteúdo qualquer), estipular para si *a* destinação como tal, estipular para si a destinação sagrada, estipular para si a destinação como o Sagrado, isto é, o Sagrado como a destinação. Ou: ser determinado, isto é, ter uma destinação, ter *a* destinação, a destinação sagrada, a destinação como o Sagrado, o Sagrado como a destinação, o Sagrado por destinação, a destinação do Sagrado.

Agora ele não precisa fazer mais nada a não ser exortar enfaticamente as pessoas a estipularem para si a destinação da ausência de destinação, a vocação da ausência de vocação, a missão da ausência de missão – ainda que, em todo o "Livro", "descendo até o" Comentário, só o que ele faz é estipular destinações às pessoas, conferir-lhes missões e, qual pregador no deserto, chamá-las para o evangelho do verdadeiro egoísmo, a respeito do qual, no entanto, consta o seguinte: todos são chamados, mas apenas Um – *O'Connell* – é escolhido.

Já vimos acima como São Sancho separa as representações dos indivíduos de suas condições de vida, de suas colisões e contradições práticas, para transformá-las, então, no Sagrado. Ora, aqui aparecem essas representações na forma da *destinação*, da *vocação*, da *missão*. A vocação, para São Sancho, tem uma forma dupla; primeiro, como vocação que Outros fixam para Mim, do que acima já tivemos exemplos no caso dos jornais repletos de política e no caso das prisões que o nosso Santo confundiu com casas de melhoramento moral[a]. Em seguida, a vocação aparece, ainda, como vocação na qual o próprio indivíduo acredita. Quando o Eu é desvinculado de todas as suas condições

[a] Já tratamos extensamente, mais acima, sobre esse tipo de vocação em que uma das condições de vida de uma certa classe é abstraída dos indivíduos que constituem essa classe e apresentada como exigência universal a todos os seres humanos, em que o burguês faz da política e da moralidade, cuja existência ele não pode dispensar, a vocação de todos os seres humanos. (S. M.)

de vida empíricas, de sua atividade, de suas condições existenciais, separado do mundo que lhe serve de base e de seu próprio corpo, ele não tem, de fato, outra vocação e nenhuma outra destinação além daquela de representar o Caio dos juízos lógicos e de contribuir para que São Sancho possa compor as equações acima. Ao contrário, no âmbito da realidade, no qual os indivíduos têm necessidades, têm eles já por esse fato uma *vocação* e uma *missão*, e, num primeiro momento, é indiferente se eles fazem destas a sua vocação também no nível da representação. No entanto, é claro que os indivíduos, por terem consciência, constroem também uma representação da vocação que lhes foi dada por sua existência empírica e, desse modo, oferecem a São Sancho a oportunidade de agarrar-se à palavra "vocação", à expressão da representação de suas condições reais de vida e de desconsiderar essas condições de vida mesmas. O proletário, por exemplo, que, como qualquer outro ser humano, tem a vocação de satisfazer as suas necessidades e que não consegue satisfazer nem mesmo as necessidades que tem em comum com qualquer outro ser humano, que é subjugado pela obrigatoriedade da jornada de trabalho de catorze horas diárias no mesmo nível do animal de carga, rebaixado pela concorrência à condição de coisa, de mercadoria, que é desalojado de sua posição de mera força produtiva, a única que lhe deixaram, por outras forças produtivas mais poderosas – este proletário tem, já por isso, a missão real de revolucionar suas condições. É claro que ele pode conceber isso como sua "vocação"; ele também pode, caso queira fazer propaganda, expressar essa sua "vocação" de tal maneira que a vocação humana do proletário seja fazer isto e aquilo, tanto mais porque sua posição não lhe permite satisfazer nem mesmo as necessidades que decorrem de sua condição natural mais imediata. São Sancho não se preocupa com a realidade [*Realität*] que está na base dessa representação, nem com a finalidade prática desse proletário – ele se segura na palavra "vocação" e declara esta como o Sagrado e o proletário como um servo do Sagrado – o jeito mais fácil de se saber superior e "de se passar adiante".

Particularmente nas condições até aqui dadas, sempre que uma classe exerceu o domínio, sempre que as condições de vida de um indivíduo coincidiram com as de uma classe, ou seja, sempre que a missão prática de cada nova classe ascendente necessariamente se apresentou a cada indivíduo dessa mesma classe como uma missão *universal* e que cada classe realmente só conseguiu derrubar a precedente libertando os indivíduos de *todas* as classes de algumas amarras que até ali os prendiam – particularmente sob estas circunstâncias se fez necessário apresentar a missão dos indivíduos de uma classe que almejava tomar o poder como a missão humana universal.

A propósito, quando, por exemplo, o burguês expõe ao proletário que Ele, o proletário, tem a missão humana de trabalhar catorze horas diárias, então o proletário tem toda a razão em responder no mesmo tom: sua missão seria, antes, derrubar todo o regime burguês.

Já constatamos repetidas vezes como São Sancho estipula toda uma série de missões que se dissolvem todas na missão conclusiva do verdadeiro egoísmo, que é conferida a todos os seres humanos. Mas até mesmo quando ele não reflete, quando não está ciente de ser criador e criatura, ele consegue extrair uma missão em virtude da seguinte distinção torpe:

> p. 466: "Depende de Ti se queres continuar a Te ocupar com o pensar. *Se Tu* quiseres chegar a algo considerável no ato de pensar, então" (assim começam as condições e destinações para Ti) "assim - - -, portanto, quem quiser pensar tem de fato uma missão que, *consciente* ou *inconscientemente*, ele confere a si mesmo com aquela vontade; mas Ninguém tem a missão de pensar."

Abstraindo, num primeiro momento, do restante do conteúdo dessa frase, ela já está incorreta, até do ponto de vista do próprio São Sancho, porque o egoísta em paz consigo mesmo de fato tem, querendo ou não, a "missão" de pensar. Ele tem de pensar, por um lado, para pôr freios à carne, que só pode ser contida por meio do espírito, do pensar, e, por outro lado, para poder cumprir sua determinação reflexiva como criador e criatura. Em consequência disso, ele também confere a todo o mundo dos egoístas defraudados a "missão" de conhecer a si mesmos – uma "missão" de que decerto não será possível desincumbir-se sem o ato de pensar.

Agora, para dar a essa frase uma forma lógica a partir da forma da distinção torpe, é preciso suprimir primeiramente o "considerável". Para cada homem, o "considerável" a que ele quer chegar com o pensar é diferente, dependendo de seu grau de instrução, suas condições de vida e seu propósito momentâneo. São Max não nos fornece aqui, portanto, nenhum critério sólido para determinar *quando* começa a missão que se assume com o pensar, até que ponto se pode pensar sem assumir uma missão – ele se limita à expressão relativa "considerável". Mas "considerável" é, para mim, Tudo o que solicita o meu pensar, "considerável" é Tudo o que ocupa o meu pensar. Consequentemente, em vez de: "Se Tu quiseres chegar a algo considerável com o pensar", deveria constar: "Se de fato quiseres *pensar*". Isto, porém, nem depende do Teu querer ou não querer, já que tens consciência e só podes satisfazer as Tuas necessidades por meio de uma atividade em que deves empregar *também* a Tua consciência. Além disso, é preciso eliminar a forma hipotética. "*Se* Tu *quiseres* pensar" – desse modo conferes a Ti mesmo de antemão a "missão" de pensar; São Sancho não tinha nenhuma necessidade de trombetear tão pomposamente essa sentença tautológica. O fato é que se cobriu toda essa frase com a forma da distinção torpe e da tautologia pomposa com o único propósito de dissimular o conteúdo: como *determinado*, real, Tu tens uma *determinação*, uma missão, quer estejas consciente disso ou não[a]. Ele se origina da Tua necessidade e de sua ligação com o mundo

[a] Não podes viver, nem comer, nem dormir, nem te mover, nem fazer qualquer coisa, sem concomitantemente estipular uma destinação, uma missão para Ti – uma teoria

existente. A sabedoria propriamente dita de Sancho consiste, então, em dizer que se Tu pensas, vives etc., isso se deve apenas à Tua vontade, estejas Tu na determinidade em que estiveres. Caso contrário – teme ele – a determinação deixaria de ser a Tua autodeterminação. Se identificas o Teu Si-mesmo com a Tua reflexão ou, conforme a necessidade, com a Tua vontade, é óbvio que, nessa abstração, Tudo o que não for posto pela Tua reflexão ou Tua vontade não é autodeterminação, ou seja, também, por exemplo, Tua respiração, a circulação do Teu sangue, o pensar, o viver etc. Para São Sancho, porém, a autodeterminação nem mesmo consiste na vontade, mas, como já vimos no caso do verdadeiro egoísta, na *reservatio mentalis*[1] da indiferença em relação a qualquer determinidade, uma indiferença que reaparece, aqui, como ausência de determinação. Na sua "própria" série de aposições, isso ficaria assim: diante de qualquer determinar real ele coloca para si a ausência de determinação como determinação, diferencia de si mesmo a cada momento aquele que não tem uma determinação, sendo, desse modo, a cada momento também um Outro, diferente do que ele é, uma terceira pessoa, mais precisamente o Outro por excelência, o santo Outro, o Outro que se defronta com cada unicidade, o sem-determinação, o universal, o comum, o – vadio [*Lump*].

Mesmo que São Sancho se salve da determinação pulando para dentro da ausência de determinação (ela própria uma determinação, mais exatamente a pior de todas), o teor moral e prático dessa grande proeza, abstraindo do que já foi desenvolvido acima em relação ao verdadeiro egoísta, resume-se à apologia da vocação impingida a cada indivíduo no mundo até aqui. Enquanto, por exemplo, os trabalhadores argumentam, na sua propaganda comunista, que seria vocação, determinação, missão de cada ser humano desenvolver seus muitos aspectos, todas as suas aptidões, por exemplo, *também* a aptidão do pensar, São Sancho vê nisso apenas a vocação para algo estranho, a asseveração "do Sagrado", da qual ele procurar libertar ao defender o indivíduo, na condição de estropiado às suas próprias custas pela divisão do trabalho e subsumido a uma vocação unilateral, contra sua *própria* necessidade de se tornar diferente, necessidade que Outros *declararam* ser sua vocação. O que aqui se faz valer sob a forma de uma vocação, de uma determinação, é exatamente a negação da vocação gerada até aqui na prática pela divisão do trabalho, a negação da única vocação realmente existente – portanto, a negação de toda e qualquer vocação. A realização do indivíduo em todos os seus aspectos somente deixará de ser concebida

que, em vez de livrar-se da estipulação de missões, da vocação etc., como alega, acaba transformando cada manifestação da vida, até a própria vida, em "missão". (S. M.)

[1] reserva intelectual (secreta)

como ideal, como vocação etc., quando o controle sobre o impulso do mundo, que reclama as aptidões dos indivíduos para o seu desenvolvimento real, for assumido pelos indivíduos, como querem os comunistas.

Por fim, toda essa asneira sobre a vocação na lógica egoísta tem, por sua vez, a vocação de tornar possível que o olhar do Santo penetre nas coisas, capacitando-o a destruí-las sem nem mesmo necessitar tocá-las. Portanto, por exemplo, trabalho, vida de negócios etc. são considerados por Este ou por Aquele como sua vocação. Desse modo, eles se tornam o trabalho sagrado, a vida de negócios sagrada, o Sagrado. O verdadeiro egoísta não os considera como vocação; com isso, ele dissolveu o trabalho sagrado e a vida de negócios sagrada. Assim, eles continuam a ser o que são e ele continua a ser o que era. Nem lhe ocorre investigar se o trabalho, a vida de negócios etc., esses modos de existência dos indivíduos, não levam necessariamente, segundo o seu conteúdo e seus processos reais, às representações ideológicas que ele combate – isto é, no caso dele: canoniza – como essências autônomas. Assim como São Sancho canoniza o comunismo apenas para mais tarde, na associação, poder melhor trazer ao homem, como sua "própria invenção", a representação sagrada que ele tem dele, assim também ele vocifera contra "vocação, determinação, missão" unicamente para reproduzi-las como imperativo categórico em todo o seu livro. Sempre que surgem dificuldades, Sancho as parte ao meio com um desses imperativos categóricos: "Valoriza-Te", "Conhecei-Vos outra vez", "Tornai-vos Cada Um de Vós um Eu onipotente" etc. Sobre o imperativo categórico, ver a "Associação"; sobre "vocação" etc., ver a "Autofruição".

Até aqui, enumeramos apenas as principais proezas lógicas das quais São Sancho se serve para canonizar o mundo existente e, desse modo, criticá-lo e consumi-lo. Ele consome, de fato, apenas o Sagrado no mundo, sem sequer tocar no mundo ele mesmo. É óbvio que, em consequência, ele tem de se comportar, na prática, de forma totalmente conservadora. Se ele quisesse criticar, a crítica profana começaria justamente onde acaba a eventual aura de santidade. Quanto mais a forma normal de intercâmbio da sociedade e, com isso, as condições da classe dominante desenvolvem sua oposição às forças produtivas progressistas, quanto mais cresce, em decorrência, a discórdia na própria classe dominante e entre esta e a classe dominada, é claro que tanto mais inautêntica se torna a consciência que originalmente correspondia a essa forma de intercâmbio, isto é, ela cessa de ser a consciência que corresponde a ela, e tanto mais as representações sobre essas relações de intercâmbio que vinham sendo transmitidas, representações essas em que os interesses pessoais reais etc. são declarados como universais, descambam para meras frases de efeito idealizadoras, para a ilusão consciente, para a hipocrisia proposital. Porém, quanto mais elas são desmentidas pela vida e quanto menos valem para a própria consciência, tanto mais resolutamente são afirmadas, tanto mais hipócrita, moralista e santa se torna a linguagem

da sociedade normal em questão. Quanto mais hipócrita se torna essa sociedade, tanto mais fácil é para um homem crédulo como Sancho descobrir em toda parte a representação do Sagrado, do Ideal. Da hipocrisia geral da sociedade ele, o crédulo, pode abstrair a fé universal no Sagrado, o domínio do Sagrado, e até mesmo provê-la de um pedestal na forma deste Sagrado. Ele é o *dupe*[1] por essa hipocrisia, da qual ele deveria ter deduzido exatamente o contrário.

O mundo do Sagrado se resume, em última instância, em "*o* homem". Como já vimos em todo o Antigo Testamento, ele supõe "*o* homem" de toda a história até aqui como sujeito ativo; no Novo Testamento, ele estende esse domínio "*do* homem" a todo o mundo físico e espiritual existente, presente, bem como às qualidades dos indivíduos atualmente existentes. Tudo é "*do* homem" e, em consequência, o mundo é transformado em "o mundo *do* homem". O Sagrado, como pessoa, é "*o* homem", que é para ele apenas um outro nome para *o* conceito, *a* ideia. As representações e ideias dos homens, separadas das coisas reais, naturalmente nem precisam ter como seu fundamento os indivíduos reais, mas o indivíduo da representação filosófica, o indivíduo meramente pensado, separado de sua realidade, "*o* homem" como tal, o conceito do homem. Nisso se consuma a sua fé na filosofia.

Agora que Tudo foi transformado em "o Sagrado" ou naquilo que é "*do* homem", o nosso Santo pode passar para a *apropriação*, e ele faz isso desistindo da representação do "Sagrado" ou do "homem" como um poder que está acima dele. É claro que, pelo fato de o Estranho ter sido transformado no Sagrado, numa simples representação, essa representação do Estranho, que ele confunde com o estranho real, torna-se sua propriedade. As fórmulas elementares para a apropriação do mundo do homem (a maneira como o Eu toma posse do mundo, depois de ter perdido o respeito pelo Sagrado) já estão contidas nas equações acima.

Como vimos, já como egoísta em acordo consigo mesmo, São Sancho é senhor sobre suas qualidades. Para se tornar senhor sobre o mundo ele nada precisa fazer além de torná-lo uma qualidade sua. A maneira mais simples de ele fazer isso é declarar diretamente a qualidade "do homem", com todo o absurdo que isso implica, como *sua* qualidade. Sendo assim, ele reivindica para si, por exemplo, como qualidade do Eu, o absurdo do *amor ao próximo universal*, quando afirma amar *"cada Um"* (p. 387), e isto com a consciência do egoísmo, porque "o amor o faz feliz". Todavia, quem tem um natural tão feliz faz parte daqueles para quem é dito: "Ai de vós, se fizerdes tropeçar a *Um desses pequeninos*!"[243].

O segundo método é este: São Sancho quer conservar Algo como *sua qualidade*, mas, quando esta mesma coisa lhe dá muito necessariamente a

[1] ludibriado

impressão de ser uma *relação*, ele a transforma numa relação, num modo de existência "*do* homem", numa *relação sagrada* e, desse modo, a rejeita. E São Sancho faz isso até mesmo quando a qualidade, separada da relação pela qual é realizada [*realisiert*], dissolve-se em puro absurdo. Assim sendo, ele quer, por exemplo, na p. 322, conservar o orgulho nacionalista, ao "declarar a nacionalidade como *sua qualidade*, e a nação como sua *Possuidora* e Senhora". Ele poderia prosseguir assim: a *religiosidade* é Minha qualidade, longe de Mim desistir dela como Minha qualidade – a religião é Minha Senhora, o Sagrado. O amor familial é Minha qualidade, a família é Minha Senhora. A legalidade é Minha qualidade, o direito é Meu Senhor; a atividade política é Minha qualidade, o Estado é Meu Senhor.

O terceiro modo de apropriação é empregado quando ele sente na prática a pressão de um poder estranho e o rejeita cabalmente como sagrado, sem dele se apropriar. Nesse caso, ele vislumbra no poder estranho a sua própria impotência e reconhece esta como sua qualidade, sua criatura, a qual ela já superou em cada momento como criador. Isto se dá, por exemplo, no caso do Estado. Também aqui ele consegue chegar com êxito ao ponto de não estar lidando com nada estranho, mas apenas com sua própria qualidade, à qual ele só precisa contrapor, para sobrepujá-la, a sua condição de criador. Para ele, a falta de uma qualidade também vale, em caso de necessidade, como uma qualidade sua. Quando São Sancho passa fome, a causa disto não é a falta de alimentos, mas o Seu próprio ter-fome, a sua própria qualidade de passar-fome. Quando ele cai da janela e quebra o pescoço, isso não acontece porque a força da gravidade o derrubou, mas porque a ausência de asas, a incapacidade de voar é sua qualidade própria.

O quarto método, que ele aplica com o mais brilhante dos êxitos, é o de declarar Tudo o que é objeto de Uma de suas qualidades como seu objeto, como sua propriedade, porque se relaciona com ele em virtude de uma de suas qualidades, não importando como essa relação esteja de fato constituída. Portanto, aquilo que até aqui era chamado de ver, ouvir, sentir etc., Sancho, esse inócuo *akkapareur*[1], chama: adquirir propriedade. A vitrine que admiro, ao ser olhada, é o objeto do meu olho, e seu reflexo na minha retina é a propriedade do meu olho. Só que, então, a vitrine, além de ter essa relação com o olho, torna-se sua propriedade e não só a propriedade do seu olho – sua propriedade, que está tão de cabeça para baixo quanto a imagem da vitrine refletida na sua retina. No momento em que o dono da loja baixa a cortina (ou, segundo Szeliga: "cortinados e reposteiros"[244]), sua propriedade deixa de existir, e a única coisa que ele conserva, tal como o burguês falido, é a lembrança dolorosa de glórias passadas. Quando "Stirner" passa perto da cozinha imperial, ele de fato adquire uma propriedade do cheiro dos

[1] literalmente: comprador usurário

faisões que ali são assados, mas os faisões mesmos ele nem chega a ver. A única propriedade durável que lhe cabe nesse caso é o ronco mais ou menos audível do seu estômago. A propósito, não depende só da condição atual do mundo, que de modo algum foi ele que fez, o que e quanto ele chegará a ver, mas também do seu bolso e da posição que lhe coube na vida em virtude da divisão do trabalho, fato que talvez lhe cerre muitas portas, ainda que possa ter olhos e ouvidos bastante açambarcadores.

Se São Sancho tivesse dito simplesmente que Tudo aquilo que é objeto de sua representação, sendo um objeto representado por ele, isto é, sendo sua representação de um objeto, é sua representação, *id est*, sua propriedade (o mesmo com o olhar etc.), teríamos apenas nos admirado da ingenuidade infantil do homem que com tal trivialidade acreditou ter feito um grande achado e conquistado fortuna. Mas o fato de ele presumir que essa propriedade especulativa seja a propriedade propriamente dita tinha naturalmente de exercer uma grande magia sobre os ideólogos alemães desprovidos de propriedade.

Cada outro homem, em seu âmbito, também é seu objeto, "e como seu objeto – sua propriedade", sua criatura. Cada um dos Eus diz para o outro (ver p. 184): "Para Mim, Tu és apenas Aquilo que Tu és para Mim", (por exemplo, meu *exploiteur*[1]), "a saber, Meu objeto e, por ser *Meu* objeto, Minha propriedade". Em consequência, também Minha criatura, que Eu, como Criador, a cada momento posso devorar e retomar para dentro de Mim. Cada Eu toma o Outro, portanto, não como um proprietário, mas como sua propriedade; não como "Eu" (v[er p. 184),] mas como Ser-para-Ele, como objeto; não como pertencente a si mesmo, mas como pertencente a *ele*, a um Outro, como alienado de si mesmo. "Tomemos, pois, Ambos pelo que alegam ser" (p. 187), por proprietários, por pertencentes a si mesmos, "e pelo que tomam um ao outro", por propriedade, por pertencentes ao estranho. Eles são e não são proprietários (cf. p. 187). Para São Sancho, porém, é importante que, em todas as relações com Outros, não se considere a relação real, mas aquilo que Cada Um pode *se imaginar*, aquilo que Cada Um é em si na sua reflexão.

Já que Tudo o que é *objeto* para o "Eu" também é seu objeto mediante alguma de suas qualidades, isto é, portanto, *sua propriedade*, tal como, por exemplo, a surra que ele recebe, sendo objeto de *seus* membros, de sua sensação, é *sua* representação, *seu* objeto, consequentemente sua propriedade, ele pode se proclamar proprietário de cada um dos objetos existentes para ele e, desse modo, declarar o mundo que o envolve – por mais que este o maltrate e o rebaixe à condição de "homem que possui uma riqueza apenas ideal, um vadio [*Lump*]" – como sua propriedade e proclamar a si mesmo

[1] explorador

seu proprietário. Por outro lado, já que cada objeto para o "Eu" não é só *Meu* objeto, mas também meu *objeto*, cada *objeto* pode ser declarado, com a mesma indiferença para com seu conteúdo, como o não Próprio, o Estranho, o Sagrado. O mesmo objeto e a mesma relação podem, em consequência, ser declarados com igual desenvoltura e igual êxito como o Sagrado e como Minha propriedade. Tudo depende de se colocar o acento no *Meu* ou no *objeto*. Os métodos de apropriação e canonização são apenas duas diferentes "refrações" de Uma mesma "versão".

Todos esses métodos são simples expressões positivas para a negação do que foi posto como estranho ao Eu nas equações acima; só que a negação, por sua vez, é formulada, como acima, em diversas determinações. Primeiro, a negação pode ser determinada de modo puramente formal, de modo que nem chega a afetar o conteúdo, como se viu acima no caso do amor ao semelhante e em todos os casos em que toda a transformação se limita à adição da consciência da indiferença. Ou toda a esfera do objeto ou predicado, todo o conteúdo podem ser negados, como no caso da religião e do Estado; ou, em terceiro, pode-se negar unicamente a cópula, minha relação até aqui estranha com o predicado, e colocar o acento no *Meu*, de modo que Eu me comporto como proprietário em relação ao que é Meu, por exemplo, em relação ao dinheiro, que se torna moeda de Minha própria cunhagem. No último caso, tanto a qualidade *do* homem quanto sua relação podem perder todo sentido. Ao retomar para dentro de Mim mesmo cada uma das qualidades *do* homem, esta se extingue na Minha Eudade [*Ichheit*]. Não se pode mais dizer o que ela de fato é. Ela é apenas nominalmente o que ela já foi. Sendo *"Minha"*, sendo determinação dissolvida dentro de Mim, ela não é mais nenhuma determinação em relação a Outros, mas apenas em relação a Mim; ela é meramente posta por Mim, qualidade *aparente*. Assim, por exemplo, Meu pensar. Exatamente o que ocorre com as Minhas qualidades, ocorre também com as coisas que se encontram em relação comigo e que, no fundo, como já se viu acima, são apenas [M]inhas qualidades – por exemplo, o caso de [Min]ha vitrine contemplada. [Portanto,] na medida em que em Mim o pensar é totalmente dife[rente] de todas as [demais] qualidades, assim como, por exemplo, a loja do ourives é totalmente diferente da loja de fiambres, a dife[rença] retorna como diferença da aparência e novamente se afirma para fora, na minha exteriorização para Outros. Desse modo, a determinação dissolvida foi recuperada com sucesso e, na medida em que permite uma expressão em termos de linguagem, deve ser reproduzida mediante as antigas expressões. (A propósito, ainda ouviremos uma breve palavra sobre as ilusões não etimológicas de São Sancho sobre a linguagem.)

O lugar da equação simples acima é tomado, aqui, pela *antítese*. Na sua forma mais simples, ela tem, por exemplo, o seguinte teor:

Pensar do homem – *Meu pensar, pensar egoísta*,

sendo que, aqui, o *Meu* significa tanta coisa que ele também pode ser sem--pensar, ou seja, o

Meu suprime o *pensar*. Já um pouco mais intrincada se torna a antítese no seguinte exemplo:

O dinheiro como meio de troca do homem – o dinheiro de minha própria cunhagem como meio de troca do egoísta –

no qual o absurdo é liberado. – Ainda mais intrincada se torna a antítese quando São Max introduz uma determinação e quer dar a impressão de uma evolução ampla. Nesse caso, uma antítese única se torna uma série de antíteses. Inicialmente, consta por exemplo,

Todo e qualquer direito como o direito do homem } – { Direito é o que é direito para Mim,

onde ele poderia, da mesma forma, substituir a palavra "direito" por qualquer outra, já que ela reconhecidamente não possui mais nenhum sentido. Embora incorra continuamente nesse absurdo, ele precisa, para avançar na antítese, introduzir uma outra determinação *notória* do direito, que possa ser empregada tanto no sentido puramente pessoal quanto no sentido ideológico – por exemplo, o *poder* como base do direito. Somente agora que o direito possui na primeira tese uma determinação adicional, que é mantida na antítese, a antítese pode gerar um conteúdo. Agora consta o seguinte:

Direito – o poder *do* homem – poder – o direito Meu,

o que, então, uma vez mais simplesmente se dissolve nisto:

Poder como direito Meu = Meu poder.

Essas antíteses nada mais são do que as inversões positivas das equações negativas acima, das quais continuamente já ressaltaram, na conclusão, as antíteses. Elas ainda superam as equações em grandeza singela e em grande simploriedade.

Com a mesma facilidade com que antes São Sancho pôde encarar Tudo como *estranho*, existente à parte dele, como sagrado, ele pode agora encarar tudo como seu produto, existente só através dele, como sua propriedade. Pois, tendo transformado Tudo em qualidade sua, ele só precisa passar a se [comp]ortar em relação a isso como se comportou em relação a suas qualidades originais na condição de egoísta em acordo consigo mesmo, um procedimento que não precisamos repetir aqui. Por esse meio, o nosso mestre-escola berlinense se torna Senhor absoluto do mundo – "todavia, este é o caso também de cada ganso, cada cachorro, cada cavalo" (*Wig*[*and*,] p. 187). O experimento lógico propriamente dito, que está na base de todas essas formas de apropriação, é uma simples forma *do falar*, a saber, a *paráfrase*, a circunscrição de uma relação como expressão, como modo de existência de uma outra

relação. Vimos, há pouco, que cada relação pôde ser apresentada como exemplo da relação de propriedade; exatamente da mesma forma, ela pode ser apresentada como relação de amor, de poder, de exploração etc. Esse maneirismo da paráfrase é algo que São Sancho encontrou já pronto na especulação, onde ele desempenha um papel central. Ver, abaixo, a "Teoria da exploração".

As diferentes categorias da apropriação se tornam categorias *cômodas* assim que é introduzida a aparência da práxis e que se pretende levar a sério a questão da apropriação. A forma cômoda da afirmação do Eu diante do Estranho, do Sagrado, do mundo, da afirmação "*do* homem" é a *renommage*[1]. Ele nega ao Sagrado o respeito (respeito, reverência etc.; para ele, essas categorias cômodas valem pela relação com o Sagrado ou por um terceiro como o Sagrado) e confere a essa negação permanente o título de um ato, um ato que parece tanto mais burlesco pelo fato de ele continuamente lutar apenas contra o fantasma de sua própria representação santificadora. Por outro lado, como, apesar de ele negar o respeito ao Sagrado, o mundo o trata impiedosamente, ele desfruta da satisfação interior de anunciar ao mundo que é só uma questão de chegar ao poder contra ele para tratá-lo sem nenhum respeito. Essa ameaça, com sua *reservatio mentalis*[2] destruidora do mundo, completa a comicidade. A primeira forma da *renommage* consiste na maneira como São Sancho, na p. 16, "não teme a ira de *Poseidon*, nem as *Eumênides* vingativas", na p. 58, "não teme a maldição", na p. 242, "não quer nenhum perdão" etc. e, por fim, assevera estar cometendo a "mais desmedida profanação" do Sagrado. A segunda forma é a ameaça contra a lua, na p. 218:

> "Pudesse Eu Te agarrar, Eu Te agarraria mesmo, e se Eu encontrar meios de Te alcançar, Tu não Me apavorarás - - não vou me desenganar diante de Ti, mas tão somente esperar Minha oportunidade. Mesmo que por ora eu Me contente com não poder fazer nada contra Ti, me lembrarei disso em relação a Ti!" –

uma apóstrofe na qual o nosso Santo desce abaixo do nível em que se encontra o cachorrinho de Pfeffel[245] em sua cova – e o mesmo ocorre na p. 425, onde ele "não renuncia ao poder sobre a vida e a morte" etc.

Por fim, a prática fanfarronesca [pode] transformar-se, por sua vez, em simples [prática] dentro da teoria, [quando] o Santo, com as mais pomp[osas] palavras, [alega] ter feito coisas que nunca fez[, sendo que ele] tenta contrabandear triviali[dad]es tradi[cion]ais com o rótulo de cria[ç]ões originais, valendo-se de [altis]sonantes frases de efeito. [Nis]so se inclui, propriamente, *o livro todo*, mas especialmente o que nos é impingido como desenvolvimento, quando se trata apenas de uma construção histórica mal plagiada, e depois a asseveração de que "o Livro" "parece ter sido escrito

---

[1] fanfarrice [2] reserva mental (oculta)

contra o homem" (*Wig*[*and*,] p. 168) e um sem-número de assertivas isoladas, como as seguintes: "Com um sopro do Eu vivo, Eu derrubo povos" (p. 219 "do Livro"), "Eu boto para quebrar" (p. 254), p. 285: "Morto está o povo", bem como a asseveração de estar "revolvendo as entranhas do direito", na p. 275, e o chamado desafiador, ornado com citações e versinhos, para que se apresente "um adversário de carne e osso", na p. 280.

A *renommage*[1] já é, em si e para si, sentimental. Mas, além disso, o *sentimentalismo* ainda ocorre, no "Livro", como categoria expressa que tem sua importância no caso da apropriação positiva, que não é mais a simples afirmação contra o Estranho. Por mais singelos que até aqui tenham sido os métodos da apropriação, numa elaboração mais detalhada deve ser introduzida a aparência de que, desse modo, o Eu também adquire para si propriedade "na acepção comum", o que só se pode obter mediante um pavoneamento forçado desse Eu, apenas pelo envolvimento de si e de Outros em algum tipo de encantamento sentimental. É impossível evitar o sentimentalismo depois que ele reivindicou acriticamente para si os predicados "*do* homem" como seus próprios, por exemplo, o predicado de "amar" *"cada Um"* "por egoísmo" – provocando, desse modo, uma inchação desmesurada das suas qualidades. Assim, na p. 351, "o sorriso da criança" é declarado como "sua propriedade" e, no mesmo lugar, o estágio da civilização em que não se mata mais os anciãos é apresentado, com as mais tocantes formulações, como o feito desses anciãos mesmos etc. Desse sentimentalismo faz parte, plenamente, sua relação com Maritornes[246].

A unidade de sentimentalismo e *renommage* é a *revolta*. Na sua orientação para fora, contra Outros, ela é *renommage*; na sua orientação para dentro, como rosnar-em-si, ela é sentimentalismo. Ela é a expressão específica da relutância impotente do filisteu. Ele se indigna com a ideia de ateísmo, terrorismo, comunismo, assassinato do rei etc. O objeto contra o qual São Sancho se indigna é *o Sagrado*; por essa razão, a revolta, que também é caracterizada como *crime*, é, em última instância, *pecado*. A revolta não precisa, portanto, aparecer de modo nenhum como um *ato*, já que ela é meramente "o pecado" contra "o Sagrado". Em consequência, São Sancho se satisfaz com "tirar da cabeça" a "santidade" ou o "espírito da estranheza" e efetuar a sua apropriação ideológica. Mas como o presente e o futuro estão em geral bastante confusos na sua cabeça, pois ora afirma já ter se apropriado de tudo, ora afirma ainda ter de adquirir tudo, assim também no momento da revolta lhe ocorre às vezes, por pura casualidade, que ele ainda se confronta com o Estranho *real* mesmo depois de já ter dado conta da aura de santidade do Estranho. Nesse caso, ou melhor, nesse lampejo, a revolta é transformada, então, num ato imaginário e o Eu é transformado num "Nós". Examinaremos os detalhes dessa questão mais tarde. (Ver "Revolta".)

[1] fanfarrice

O verdadeiro egoísta, que na exposição até agora se mostrou o maior dos conservadores, por fim recolhe, dos pedaços "do mundo do homem", doze cestos cheios[247]; pois "nem se pense em perder Algo!". Como toda a sua ação se limita a experimentar algumas desgastadas habilidades casuísticas no sistema de ideias a ele transmitido pela tradição filosófica, é evidente que, para ele, o mundo real não existe e, por conseguinte, assim permanecerá. O conteúdo do Novo Testamento nos fornecerá a prova disso em detalhes.

> Assim "comparecemos diante das *cancelas da maioridade* e somos declarados maiores de idade". (p. 86)

4. A peculiaridade

> "Fundar para si um *mundo próprio* significa edificar para si um céu." (p. 89 "do Livro"[a])

Já "desvendamos" o santuário mais íntimo desse céu. Agora nos empenharemos em conhecer "mais coisas" sobre ele. Entretanto, reencontraremos no Novo Testamento a mesma hipocrisia que já perpassou o Antigo. Assim como neste último os dados históricos eram meros substantivos para designar um par de categorias simples, assim também aqui, na Nova Aliança, todas as condições mundanas são apenas disfarces, outras designações para o parco conteúdo que coligimos na "Fenomenologia" e na "Lógica"[248]. Sob a aparência de falar do mundo real, São Sancho sempre fala apenas dessas mirradas categorias.

> "Não queres a liberdade de ter todas essas belas coisas [...]. Tu as queres ter realmente [...] possuí-las como *Tua propriedade* [...]. Não tinhas de ser apenas um *livre*, terias de ser também um *possuidor*." (p. 205)

Neste ponto, uma das mais antigas fórmulas a que chegou o movimento social incipiente, a mais miserável das formas da oposição do socialismo contra o liberalismo, é elevada à condição de adágio do "egoísta em acordo consigo mesmo". O quanto essa oposição é antiga até mesmo para Berlim é algo que nosso Santo já pode deduzir do fato de que na *Historisch-politischer Zeitschrift* (Berlim, 1831), de Ranke, ela é indicada com espanto.

---

[a] Até aqui a liberdade foi definida pelos filósofos de maneira dupla; por um lado, como poder, como domínio sobre as circunstâncias e relações nas quais vive um indivíduo – por todos os materialistas; por outro lado, como autodestinação, estar-livre do mundo real, como liberdade meramente imaginária do espírito – por todos os idealistas, especialmente os alemães. – Depois de termos visto anteriormente, na "Fenomenologia", o verdadeiro egoísta de São Max buscar o seu egoísmo na dissolução, na produção do estar-livre, na liberdade idealista, é cômico ver como ele faz valer no capítulo da peculiaridade a destinação contrária, o poder sobre as circunstâncias que o determinam, a liberdade materialista diante do "estar-livre". (S. M.)

"Como Eu a" (a liberdade) "utilizo depende da Minha peculiaridade." (p. 205)

O grande dialético também pode inverter isso e dizer: como Eu utilizo a Minha peculiaridade depende da Minha liberdade. Mas ele prossegue:

"Livre – de quê?"

Aqui, portanto, mediante um travessão, a liberdade já se transforma na liberdade em relação a *Algo, per apposit*[*ionem*], em relação a "Tudo". Desta vez, entretanto, a aposição é posta na forma de uma sentença que aparentemente determina melhor o conteúdo. Pois, tendo obtido esse grande resultado, Sancho se torna sentimental:

> "Quanta coisa podemos sacudir das nossas costas!" Primeiro, "o jugo da servidão", depois toda uma série de outros jugos que, no final das contas, levam imperceptivelmente a que "a autorrenúncia mais completa nada mais é que liberdade, liberdade [...] do próprio Si-mesmo e o anseio por liberdade como algo Absoluto [...] Nos levou à *peculiaridade*."

Através de uma série extremamente tosca de jugos, a libertação da servidão, que constituiu a asseveração da individualidade dos servos da gleba e, ao mesmo tempo, a derrubada de uma determinada barreira empírica, é identificada, aqui, com a liberdade idealista-cristã muito anterior, oriunda das cartas aos romanos e coríntios e, desse modo, a liberdade em si é transformada na autorrenúncia. Feito isto, já teríamos acabado de nos ocupar com a liberdade, já que ela agora incontestavelmente é "o Sagrado". Um determinado ato histórico de autolibertação é convertido por São Max na categoria abstrata "*da* liberdade", e essa categoria é, então, determinada com maior exatidão a partir de um fenômeno histórico bem diferente, que igualmente pode ser subsumido sob "*a* liberdade". Nisso consiste toda a proeza de transformar o sacudimento da servidão na autonegação.

Para deixar a sua teoria da liberdade clara como o sol para o burguês alemão, *Sancho* começa, agora, a declamar na linguagem própria do burguês, especificamente do burguês berlinense:

> "Entretanto, quanto mais livre Eu me torno, tanto mais se amontoa a coerção diante dos Meus olhos, tanto mais impotente Eu Me sinto. O filho não livre da selva ainda não sente nada de todas as barreiras que opri[mem] uma pessoa letrada: ele pensa ser mais livre do que esta. Na mesma proporção em que Eu obtenho liberdade para Mim, crio para Mim novos limites e novas missões; tendo Eu inventado os trens de ferro, volto a Me sentir sem forças porque ainda não consigo cruzar os ares qual pássaro e, tendo Eu resolvido um problema cuja obscuridade angustiou o Meu espírito, inumeráveis outros problemas já estão à Minha espera" etc. (p. 205, 206)

Oh "desajeitado" beletrista para burgueses e camponeses!

Não "o filho não livre da selva", mas "as pessoas letradas" são as que "pensam" que o selvagem é mais livre do que o letrado. É tão claro que "o filho da selva" (posto em cena por F. Halm[249]) não conhece as barreiras do

letrado pelo fato de não poder experimentá-las quanto é claro que o burguês "letrado" de Berlim, que só conhece o "filho da selva" pelo teatro, nada sabe sobre as barreiras do selvagem. O simples fato é este: as barreiras do selvagem não são as do civilizado. A comparação que nosso Santo faz entre Ambos é fantástica no tocante ao berlinense "letrado", cuja formação consiste em não saber nada de Ambos. O fato de ele não saber nada das barreiras do selvagem é explicável, embora saber alguma coisa sobre o assunto não constitua nenhuma façanha tendo em vista os muitos relatos mais recentes de viagens; mas ele tampouco conhece as do letrado e a prova disto é seu exemplo dos trens de ferro e do voo. O pequeno-burguês inerte, para quem os trens de ferro caíram do céu e que justamente por isso acredita que ele próprio os inventou, imediatamente após ter andado uma vez de trem passa a fantasiar sobre o voo livre. Na realidade, *primeiro* veio o balão de ar e só depois vieram os trens de ferro. São Sancho teve de inverter isso porque, caso contrário, qualquer Um teria percebido que, com a invenção do balão de ar, o postulado dos trens de ferro nem de longe estava dado, ao passo que o inverso é fácil de imaginar. Ele põe toda a relação empírica de cabeça para baixo. Quando o carreteiro e a carreta não mais satisfizeram as necessidades evoluídas do comércio, quando, entre outras coisas, a centralização da produção pela grande indústria tornou necessários novos meios para o transporte rápido e maciço de suas massas de produtos, inventou-se a locomotiva, que permitiu a aplicação do trem de ferro ao grande comércio. O interesse dos inventores e dos acionários era o seu lucro, o do *commerce* como um todo, a redução dos custos de produção; a possibilidade e até a necessidade absoluta da invenção residiam nas condições empíricas. A aplicação da nova invenção em diversos países se baseou nas diferentes condições empíricas, por exemplo, na América do Norte, na necessidade de unificar os estados isolados do imenso território e interligar os distritos semicivilizados do interior com o oceano e os entrepostos de seus produtos. (Cf., entre outros, M. Chevalier, *Lettres sur l'Amérique du Nord*.) Em outros países, nos quais apenas se lamenta, em vista de cada nova invenção, que ela não plenifica o reino das invenções, como, por exemplo, na Alemanha – depois de muita relutância contra os detestáveis trens de ferro, que não proporcionam asas, esses países acabarão sendo obrigados, pela concorrência, a adotá-los e a deixar de lado o carreteiro e a carreta, assim como a vetusta e recatada roda de fiar. A falta de outras aplicações lucrativas do capital tornou a construção de trens de ferro o ramo industrial predominante na Alemanha. O desenvolvimento de sua fabricação de trens obteve o mesmo progresso de suas pantufas no mercado mundial. Porém, em lugar nenhum se constrói trens de ferro em função da categoria "*liberdade de*", o que São Max já poderia ter deduzido do fato de Ninguém construir trens de ferro para ficar *livre do* seu saco de dinheiro. O núcleo positivo do desprezo ideológico do burguês

pelos trens de ferro, oriundo do anseio pelo voo do pássaro, é a preferência pelo carreteiro, pela carreta e pela estrada de chão. Sancho anseia pelo seu "mundo próprio", que, como vimos acima, é o céu. Por essa razão, ele quer trocar a locomotiva pelo carro de fogo de Elias e subir aos céus[250].

Depois que a derrubada real de barreiras, que constitui ao mesmo tempo um desenvolvimento muito positivo da força produtiva, uma energia real [*reale*] e a satisfação de necessidades incontestáveis, uma ampliação do poder do indivíduo, transformou-se, para esse espectador inerte e insciente, na mera liberação [*Freiwerden*] *de* uma barreira – o que, por sua vez, pode ser por ele acomodado, em termos lógicos, como postulado da liberação *da* barreira pura e simples –, agora aparece como resultado, no final de todo o desenvolvimento, o que no início já estava pressuposto:

> "Ser-livre de Algo – significa apenas: estar *livre de* ou *sem*." (p. 206)

De imediato, ele dá um exemplo bem infeliz disso: "Ele está livre da dor de cabeça é o mesmo que: ele está sem ela", como se esse "estar-livre" da dor de cabeça não fosse o mesmo que uma capacidade muito positiva de dispor de minha cabeça, o mesmo que uma propriedade de minha cabeça, ao passo que, enquanto Eu tinha dor de cabeça, Eu era a propriedade da minha cabeça enferma.

> "No 'sem', consumamos a liberdade recomendada pelo cristianismo: no sem pecado, sem Deus, sem costume etc." (p. 206)

Por conseguinte, também nosso "cristão consumado" só encontra sua peculiaridade no "sem ideia", "sem destinação", "sem vocação", "sem lei", "sem constituição" etc. e conclama seus irmãos em Cristo a "só se sentir bem na dissolução", isto é, na produção do "estar-livre", da "liberdade cristã", "consumada".

Ele prossegue:

> "Por acaso devemos desistir da liberdade só porque ela se denuncia como um ideal cristão? Não, *nada deve se perder*" (*voilà notre conservateur tout trouvé*[1]), "a liberdade tampouco; mas ela deve se tornar nossa *própria*, e isso ela não consegue na forma da liberdade." (p. 207)

Aqui, nosso "egoísta em acordo" (*toujours et partout*[2]) "consigo mesmo" esquece que já no Antigo Testamento, mediante o ideal cristão da liberdade, isto é, mediante a imaginação da liberdade, tornamo-nos "possuidores" do "mundo das coisas"; ele igualmente esquece que, depois disso, o que precisaríamos seria tão somente nos livrar do "mundo das ideias" para nos tornarmos "possuidores" também deste; ele esquece que, aqui, a "peculiaridade" resultou para ele como *consequência* da liberdade, do estar-livre.

---

[1] eis que flagramos nosso conservador [2] sempre e em toda parte

Depois de nosso Santo ter arranjado para si a liberdade como ser-livre *de* Algo e isto, por sua vez, como "estar-sem", este último sendo concebido como ideal cristão da liberdade e, desse modo, como liberdade "*do* homem", ele pode ministrar, com base nesse material previamente preparado, um curso prático de sua lógica. A primeira e mais simples antítese tem o seguinte teor:

liberdade *do* homem — liberdade Minha,

em que, na antítese, a liberdade deixa de existir "na forma da liberdade". Ou:

estar-sem no interesse do homem — estar-sem em interesse Meu.

Essas duas antíteses percorrem, com um numeroso séquito de declamações, todo o capítulo da peculiaridade, mas se ficasse apenas com elas o nosso conquistador Sancho chegaria a muito pouco, nem mesmo até a ilha Baratária[251]. Acima, ele reservou para si, ao observar a atividade dos homens a partir de seu "mundo próprio", de seu "céu", dois momentos de libertação real em sua abstração da liberdade. O primeiro foi que, na sua autossatisfação, os indivíduos satisfazem uma necessidade determinada, realmente sentida. Por ocasião da eliminação desse momento, o indivíduo real foi substituído por "*o* homem" e o lugar da satisfação da necessidade real foi tomado pela busca de um ideal fantástico, da liberdade como tal, da "liberdade *do* homem".

O segundo momento foi que uma capacidade que existia apenas como potencialidade nos indivíduos em processo de libertação é confirmada como poder real ou ampliada pela supressão de uma barreira. No entanto, pode-se considerar a supressão da barreira, que é apenas uma *consequência* da nova criação de poder, o elemento principal. Mas só se chega a essa ilusão quando se assume a política como a base da história empírica ou quando se tem de demonstrar a negação da negação por toda parte, como o faz Hegel, ou, enfim, quando, na condição de burguês berlinense insciente, reflete-se sobre a nova criação depois de o novo poder já ter sido criado. – Ao pôr de lado este segundo momento para seu próprio uso, São Sancho passa a ter uma determinidade que ele pode contrapor ao remanescente e abstrato *caput mortuum*[1] remanescente e abstrato "*da liberdade*". Por esse meio, ele chega às seguintes novas antíteses:

Liberdade, a eliminação cabal do poder estranho	—	Peculiaridade, a posse real do poder próprio.

Ou então:

Liberdade, rechaço do poder estranho	—	Peculiaridade, posse do poder próprio.

[1] literalmente: cabeça morta[252]

– O quanto São Sancho tomou seu *próprio* "poder", que ele aqui contrapõe à liberdade, extraiu-o desta mesma liberdade e o escamoteou em si mesmo é um fato em resposta ao qual não queremos remetê-lo aos materialistas ou comunistas, mas apenas ao *Dictionnaire de l'académie*, onde ele pode descobrir que *liberté* é utilizada o mais das vezes no sentido de *puissance*[1]. Entretanto, se São Sancho afirmar que não está lutando contra a *"liberté"*, mas contra a *"liberdade"*, então ele poderá obter alguns conselhos de Hegel sobre a liberdade negativa e positiva. Como pequeno-burguês alemão, ele é convidado a deleitar-se na observação conclusiva deste capítulo.

A antítese também pode ser expressa da seguinte maneira:

Liberdade, busca idealista por estar-sem e luta contra o ser-Outro	=	Peculiaridade, estar-sem *real* e fruição da própria existência.

Depois de *ter diferenciado* dessa maneira, mediante uma *abstração* barata, a peculiaridade da liberdade, ele age como se apenas agora estivesse começando a desenvolver essa diferença, e exclama:

> "Como é grande a diferença entre liberdade e peculiaridade!" (p. 207)

Ficará evidente que, além das antíteses gerais, ele não reservou mais nada para si e que, ao lado dessa determinação da peculiaridade, ele acaba por recair continuamente, de modo extremamente divertido, na peculiaridade "na acepção comum".

> "Mesmo na situação de escravidão é possível ser livre interiormente, muito embora, neste caso, se possa ser livre somente de *todo tipo de coisas,* mas não de *tudo*; pois do chicote, do capricho autoritário etc. do senhor, não é possível livrar-se."
>
> "Em contrapartida, a peculiaridade, isto é, *toda* a Minha essência e existência, sou Eu mesmo. Estou livre daquilo de que estou *sem*, sou possuidor daquilo que tenho em Meu *poder* ou do que está em Meu poder. Eu sou *Meu próprio* em todo tempo e sob todas as circunstâncias, se Eu souber como Me ter e me jogar fora para Outros. Eu não posso *querer* de verdade o ser-livre porque Eu não posso [...] produzi-lo. Eu só posso desejá-lo e buscar por ele, *pois* ele permanece um ideal, uma quimera. As amarras da realidade cortam a todo momento na Minha carne os mais cortantes vergões. Mas eu permaneço *Meu próprio*. Servilmente dedicado a um amo, *penso* unicamente em Mim e no Meu proveito; seus golpes até me atingem. Não estou *livre* deles; *mas eu os suporto unicamente para o Meu proveito*, por exemplo, para iludi-lo através da aparência da calma e deixá-lo seguro de si ou, então, para não atrair sobre Mim coisa pior por meio da renitência. Como, porém, Eu mantenho os olhos fixos em Mim e no Meu proveito próprio" (enquanto as pancadas se mantêm na posse dele e de seu lombo), "Eu agarro pelo topete a próxima boa oportunidade" (isto

[1] poder, potência

> é, ele "deseja", ele "busca" uma próxima boa oportunidade, que, no entanto, "permanece um ideal, uma quimera"), "de pisotear o possuidor de escravos. Assim, o fato de Eu ficar *livre* dele e de seu chicote é apenas uma consequência de Meu egoísmo precedente. Talvez haja quem diga: Eu teria sido livre também na condição da escravidão, a saber, 'em si' ou 'interiormente'; só que 'livre em si' não é 'realmente livre', e 'interiormente' não é 'exteriormente'. Já Eu, em contraposição, era próprio, *total e inteiramente Meu próprio*, interior e *exteriormente*. Das dores da tortura e dos golpes do chicote o Meu corpo não está 'livre' sob o domínio de um amo cruel; *mas são os Meus ossos que gemem sob a tortura, são minhas fibras que se crispam sob os golpes, e Eu gemo porque Meu corpo geme. O fato de eu suspirar e tremer prova que Eu ainda estou em Mim, que Eu sou Meu próprio*." (p. 207-8)

Nosso Sancho, que aqui volta a fazer o papel de beletrista para o pequeno-burguês e camponês , prova que, apesar das muitas pancadas já recebidas em Cervantes, continuou o tempo todo o "possuidor" de si mesmo e que essas pancadas faziam, antes, parte de sua "peculiaridade". Ele é o seu "próprio" "em todo momento e sob todas as circunstâncias", *se* ele *souber* como se ter. Neste ponto, portanto, a peculiaridade é hipotética e depende do seu entendimento, que ele entende como sendo uma casuística servil. Esse entendimento, mais tarde, acaba por se tornar um *pensar*, que é quando ele "pensa" em si e no seu "proveito" – esse pensar e esse "proveito" pensado são sua "propriedade" pensada. Esse pensar continua a ser aclarado no sentido de que ele suporta as pancadas "para seu proveito", e a peculiaridade, por sua vez, consiste na *representação* do "proveito", e ele "suporta" o ruim para não se tornar "possuidor" de "algo pior". Mais tarde, o entendimento também se evidencia como "possuidor" da ressalva de uma "próxima boa oportunidade", ou seja, de uma simples *reservatio mentalis* e, por fim, do "pisotear" do "proprietário de escravos" na antecipação da ideia, quando ele é, então, "possuidor" dessa antecipação, enquanto o proprietário de escravos o pisoteia realmente no presente. Portanto, ao passo que aqui ele se identifica com a sua *consciência*, que procura se aquietar por meio de todo tipo de máximas sábias, no final ele se identifica com o seu *corpo*, de tal modo que ele é totalmente "seu próprio", interior e exteriormente, enquanto ainda tiver uma centelha de vida e mesmo enquanto ainda tiver alguma vida inconsciente dentro de si. Fenômenos como gemer dos "ossos", crispar das fibras etc., fenômenos que, traduzidos da linguagem da *única* ciência natural para a ciência patológica, podem ser produzidos no seu cadáver por meio do galvanismo, se ele for tirado em tempo da forca na qual se enforcou acima, fenômenos que podem ser produzidos até numa rã morta, têm para ele o valor de provas de que ele ainda era "totalmente", "interior e exteriormente", "seu próprio", de que ele ainda estava em seu poder. A mesma coisa em que se evidenciam o poder e a peculiaridade do proprietário de escravos, o fato de que justamente *Ele* e nenhum Outro é surrado, de que justamente os *seus* ossos "gemem", *suas* fibras se crispam, sem que

Ele possa mudar isso, isto tudo é, aqui, considerado pelo nosso Santo uma prova de sua própria peculiaridade e de seu próprio poder. Portanto, estando ele atrelado ao *Spanso Bocho*[253] surinamês, sem poder mexer braços nem pernas nem qualquer outro membro e sendo obrigado a deixar que façam o que quiserem com ele, seu poder e sua peculiaridade não consistem no fato de poder dispor de seus membros, mas no fato de que esses membros são *seus*. Mais uma vez, ele pôs sua peculiaridade a salvo concebendo-se sempre como determinado diferentemente, ora como mera consciência, ora como corpo inconsciente (ver a "Fenomenologia").

São Sancho, contudo, "suporta" a surra que lhe cabe com muito mais dignidade do que os escravos reais. Por mais que os missionários tentem, no interesse dos proprietários de escravos, impingir aos escravos que é "para o seu proveito" que eles devem suportar as pancadas, eles não se deixam persuadir com essas baboseiras. Eles não fazem a reflexão ponderada e temerosa de que, caso contrário, atrairiam "sobre si coisa pior"; tampouco têm eles a pretensão de "iludir o proprietário de escravos com sua calma" – ao contrário, eles escarnecem seus algozes, zombam da sua impotência, que não pode nem mesmo obrigá-los a ser humildes, e reprimem todo e qualquer "gemido", toda e qualquer queixa, pelo tempo que a dor física lhes permitir. (Ver o *Traité de législation* de *Charles Comte*.) Portanto, eles não são seus "possuidores" nem "interiormente" nem "exteriormente", mas apenas os "possuidores" de sua renitência, o que pode ser expresso da mesma forma nos seguintes termos: eles não são nem "interiormente" nem "exteriormente" "livres", mas são livres somente em um sentido, a saber, "interiormente" livres da auto-humilhação, o que também demonstram "exteriormente". Na medida em que "Stirner" recebe pancadas, ele é possuidor das pancadas e, desse modo, está livre do não ser-surrado, e essa liberdade, esse estar-sem, faz parte da sua peculiaridade.

Do fato de São Sancho fixar uma característica especial da peculiaridade na ressalva de fugir na "próxima boa oportunidade" e encarar a sua assim implementada "liberação" como "mera consequência de seu egoísmo precedente" (*seu*, isto é, do egoísmo em acordo consigo mesmo) decorre que ele imagina que os negros revoltosos do Haiti[254] e os negros fugidos de todas as colônias não quisessem libertar *a si*, mas "*o* homem". O escravo que toma a resolução de se libertar já deve ter superado a ideia de que a escravidão é a sua "peculiaridade". Ele deve estar "*livre*" dessa "*peculiaridade*". Porém, a "peculiaridade" de um indivíduo pode consistir, de fato, em que ele se "*joga fora*". Significaria aplicar "um critério estranho" a ele se "Se" quisesse afirmar o contrário.

Por fim, São Sancho se vinga da surra recebida dirigindo a palavra ao "possuidor" de sua "peculiaridade", ao proprietário de escravos:

> "Minha *perna* não está 'livre' dos golpes do senhor, mas ela é a *Minha* perna e é *inarrancável*. Que ele a arranque de Mim e veja bem se ainda tem a Minha

> perna! Não ficará com nada na mão além – do cadáver da Minha perna, que é a Minha perna tanto quanto um cachorro morto ainda é um cachorro." (p. 208)

Que ele – Sancho, que acredita, aqui, que o proprietário de escravos quer ter a sua perna *viva*, provavelmente para usá-la ele próprio – "veja bem" o que ainda sobra nele da sua perna "inarrancável". Ele não fica com nada além da perda de sua perna e se tornou o possuidor perneta de sua perna arrancada. Se ele for obrigado a mover o moinho com os pés por oito horas diárias, é ele que, com o tempo, ficará idiotizado, e o idiotismo passará então a ser *sua* "peculiaridade". Que o juiz que o condenou a isso "veja bem" se ainda tem o entendimento de Sancho "na sua mão". Mas isso de pouco adiantaria ao pobre Sancho.

"A primeira propriedade, a primeira glória foi adquirida!"

Tendo o nosso Santo revelado, com a ajuda desses exemplos dignos de um asceta e com considerável dispêndio em termos de produção beletrística, a diferença entre liberdade e peculiaridade, ele declara, na p. 209, de modo totalmente inesperado, que

> "entre peculiaridade e liberdade há uma fissura ainda *mais profunda* do que a mera diferença das palavras".

Essa "fissura mais profunda" consiste em que a determinação da liberdade feita acima é repetida com "diversos tipos de variações" e "refrações" e muitas "inserções episódicas". Da determinação "*da liberdade*" como "*o* estar-sem" decorrem as seguintes questões: de que os homens devem ser tornar livres (p. 209) etc., as controvérsias sobre esse que (ibidem) (na condição de pequeno-burguês alemão, ele vê aqui, uma vez mais, no conflito dos interesses reais, apenas a discórdia em torno da determinação desse "que", e naturalmente admira muito a ele que "o burguês" não queira se livrar "da burguesia", p. 210); em seguida, a repetição da frase de que a supressão de uma barreira representa a interposição de uma nova barreira, na seguinte forma: "o impulso para uma determinada liberdade constantemente inclui a intenção de erigir um novo domínio", p. 210 (e, no tocante a isso, ficamos sabendo que, na revolução, os burgueses não visavam erigir seu próprio domínio, mas "o domínio da lei" – ver acima sobre o liberalismo), seguida do resultado de que não se quer ficar sem Aquilo que "é bem conveniente, como, por exemplo, o olhar irresistível da amada" (p. 211). Ademais, resulta que a liberdade é uma "fantasmagoria" (p. 211), um "sonho" (p. 212); depois disso, ficamos sabendo, de passagem, que "a voz da natureza" também pode vir a ser a "peculiaridade" (p. 213), enquanto, em contraposição, a "voz de Deus e da consciência" deve ser considerada "obra do diabo", para então fanfarronar: "Tais homens ímpios" (que consideram isso obra do diabo) "existem; como lidareis Vós com eles?" (p. 213, 214). Porém, não é a natureza que deve determinar a Mim; sou Eu que devo determinar a Minha natureza, segue o discurso do egoísta

em acordo consigo mesmo. E minha consciência também é uma espécie de “voz da natureza”.

É nesta oportunidade que resulta, inclusive, que o animal “dá passos muito corretos” (p. 213). Ouvimos, ademais, que a “liberdade silencia sobre o que deve acontecer daqui por diante, depois que Eu me tornei livre” (p. 215). (Ver “Cântico dos Cânticos de Salomão”.) A exposição da “fissura mais profunda”, feita acima, é concluída com a repetição da cena da surra, na qual São Sancho se pronuncia de modo um pouco mais claro sobre a peculiaridade.

> “Mesmo não livre, mesmo preso com mil amarras, Eu sou, e Eu não estou aí só futuramente e na esperança, como a liberdade, mas mesmo sendo o mais aviltado dos escravos eu estou – presente.” (p. 215)

Nesta passagem, portanto, ele confronta a si e *“a liberdade”* como duas pessoas, e a peculiaridade se torna mero estar-aí, mera presença, mais precisamente a “mais aviltada” das presenças. A peculiaridade é, aqui, mera constatação da identidade pessoal. Stirner, que acima já havia se constituído como “Estado policial secreto”, promove-se, aqui, a repartição de passaportes. “Longe de mim” que, “do mundo do homem”, “Algo se perca”! (Ver “Cântico dos Cânticos de Salomão”.)

Após a p. 218, também se pode “desistir” da própria peculiaridade mediante a “subserviência”, a “submissão”, embora, de acordo com o acima exposto, ela não possa deixar de existir enquanto a pessoa de algum modo *existir*, por mais “aviltado” ou “submisso” que seja esse modo. Ou o escravo “mais aviltado” não seria o “mais submisso”? De acordo com uma das descrições anteriores da peculiaridade, só se pode “desistir” de sua própria peculiaridade desistindo de sua *vida*.

Na p. 218, a peculiaridade, como um dos aspectos da liberdade, como poder, é afirmada, uma vez mais, contra a liberdade como estar-sem e enumerada entre os meios que Sancho alega usar para assegurar sua peculiaridade, “hipocrisia”, “fraude” (meios que a Minha peculiaridade emprega porque ele teve de se “submeter” às condições do mundo) etc., “pois os meios que Eu emprego se orientam por aquilo que Eu sou”. Já vimos que, entre esses meios, o *estar-sem*-meios desempenha um papel central, o que se evidencia também no seu processo contra a lua (ver, acima, a “Lógica”). Em seguida, para variar, a liberdade é compreendida como *“autolibertação”*, “isto é, que Eu só posso ter tanta liberdade quanta Eu arranjar para Mim através da minha peculiaridade”, e a determinação da liberdade que ocorre em todos os ideólogos, particularmente os alemães, aparece como *autodeterminação*, como peculiaridade. Isso nos é esclarecido assim: de nada “aproveita” “às ovelhas” “se lhes for dada liberdade de expressão” (p. 220). O quanto é trivial nesse trecho a sua concepção da peculiaridade como autolibertação já se percebe pela repetição das mais conhecidas frases de efeito sobre liberdade outorgada, concessão da liberdade, livrar-se etc. (p. 220, 221). A oposição entre a

liberdade como estar-sem e a peculiaridade como negação desse estar-sem passa agora a ser ilustrada poeticamente:

> "A liberdade desperta Vosso rancor contra Tudo o que Vós não sois" (Ela é, portanto, a peculiaridade *rancorosa*, ou, de acordo com São Sancho, as naturezas bil[i]osas, como, por exemplo, Guizot, não teriam "peculiaridade"? E não estaria Eu fruindo a Mim mesmo no rancor contra Outros?), "o egoísmo Vos chama à *alegria* por Vós mesmos, à autofruição" (trata-se, portanto, da liberdade que se alegra; aliás, já tomamos conhecimento da alegria e da autofruição do egoísta em acordo consigo mesmo). "A liberdade é e permanece um anseio" (como se o anseio não fosse também uma peculiaridade, uma autofruição de indivíduos de feição especial, particularmente germânico-cristãos – e o anseio deverá "perder-se"?). "A peculiaridade é uma realidade que *por si só* elimina tanta não liberdade quanta estiver obstruindo o Vosso próprio caminho"

(quando, então, antes de ser eliminada a não liberdade, minha peculiaridade é uma peculiaridade *obstruída*. Característico do pequeno-burguês alemão é, uma vez mais, que para ele todas as barreiras e todos os obstáculos caem "por si sós", já que ele nunca mexe um dedo e, por costume, faz daquelas barreiras que não caem "por si sós" a sua peculiaridade. A propósito, nesse ponto, a peculiaridade entra em cena como *pessoa* atuante, embora mais tarde ela seja rebaixada a mera *descrição* do possuidor) (p. 215).

A mesma antítese se mostra novamente, para nós, na seguinte forma:

> "Como *próprios realmente estais livres de Tudo*, e o que adere a Vós é o que aceitastes, é Vossa escolha e gosto. O próprio é o *livre nato*, o livre, em contraposição, é apenas o que anseia por liberdade."

Embora São Sancho "admita", na p. 252, "que cada Um é *gerado como homem*, de modo que os recém-nascidos seriam iguais nesse ponto".

Daquilo que Vós, como próprios, não "estais livres", constitui "Vossa escolha e gosto", tal como acima, no caso do escravo, as pancadas. – Que paráfrase de mau gosto! – A peculiaridade se reduz aqui, portanto, à imaginação de que São Sancho aceitou e ficou de livre vontade com Tudo de que não pôde ficar "livre", como, por exemplo, da fome quando não tem dinheiro. Abstraindo das muitas coisas, como, por exemplo, dialeto, bócio, hemorroidas, pobreza, ter uma perna só, obrigação de filosofar que lhe foi imposta pela divisão do trabalho etc. – abstraindo do fato de que de modo algum depende dele "aceitar" ou não essas coisas, e mesmo que aceitemos, por um momento, pensar de acordo com seus pressupostos, ele sempre só tem a escolher entre coisas bem determinadas que se situam no seu âmbito e que de modo algum são postas por sua peculiaridade. Como agricultor irlandês, ele só tem a escolher, por exemplo, entre comer batatas ou morrer de fome, e nem mesmo essa escolha ele tem sempre. Na frase acima deve-se observar, ainda, a bela aposição pela qual, exatamente como no caso do direito, o "aceitar" é identificado sem mais nem menos com a "escolha" e o

"gosto". Aliás, aquilo que São Sancho entende por um "livre nato" não se consegue saber nem dentro do contexto nem fora dele.

E uma sensação que lhe foi infundida não seria também uma sensação aceita por ele? E não ficamos sabendo, nas p. 84, 85, que as sensações "infundidas" não são sensações "próprias"? A propósito, ressalta neste ponto, como já vimos no caso de Klopstock (que aqui é mencionado como exemplo), que o comportamento "próprio" de modo algum coincide com o comportamento individual; ainda que para Klopstock o cristianismo pareça ter sido "bem conveniente" e de modo algum pareça ter "lhe obstruído o caminho".

> "O possuidor não *precisa* primeiro *se libertar* porque rejeita de antemão tudo que está fora dele mesmo [...]. Enleado no respeito pueril, não obstante ele já *trabalha* no sentido de se *'libertar'* desse enleamento."

É porque o próprio não *precisa* primeiro se libertar que ele *trabalha* já desde criança para se libertar, e tudo isto porque ele, como vimos, é o "*livre nato*". "Enleado no respeito pueril", ele já reflete com desenvoltura, isto é, de maneira própria, sobre esse seu próprio enleamento. No entanto, isso não nos deve causar admiração – já vimos, no início do Antigo Testamento, a criança prodígio que é o egoísta em acordo consigo mesmo.

> "*A peculiaridade opera no pequeno egoísta* e lhe *arranja* a tão ansiada 'liberdade'."

Não é "Stirner" que vive, mas é a "peculiaridade" que vive, "opera" e "arranja" *dentro* dele. Ficamos sabendo, aqui, que a peculiaridade não é a *descrição* do possuidor, mas que o possuidor é apenas a *circunscrição* da peculiaridade.

O "estar-sem", como vimos, constituía, no seu ponto mais alto, o estar-livre do próprio si-mesmo, a autonegação. Vimos igualmente que, em contraposição a isso, ele afirmou a peculiaridade como afirmação de si mesmo, como proveito próprio. Mas também vimos que esse mesmo proveito próprio, por sua vez, era autorrenúncia.

Já há algum tempo sentíamos uma falta pungente "do Sagrado". Nós o redescobrimos, inopinadamente, na p. 224, na conclusão da peculiaridade, todo encabulado, onde ele se legitima com a seguinte formulação nova:

> "Com uma coisa que Eu realizo em proveito próprio" (ou nem mesmo realizo) "tenho Eu uma relação *diferente* do que com uma à qual Eu sirvo desprendidamente" (ou, também, com uma que Eu realizo).

Não satisfeito com essa curiosa tautologia, que São Max "aceitou" por "escolha e gosto", de repente entra em cena, novamente, o "Se", há muito dado como desaparecido, na condição de vigia noturno que constata a identidade do Sagrado e pensa

> "poder apontar a seguinte característica distintiva: contra Aquela eu posso *pecar* ou cometer um *pecado*" (admirável tautologia!), "a outra só posso *deixar escapar*, *arredar* de Mim, *pôr a perder*, isto é, cometer uma insensatez".

> (Caso em que ele pode deixar escapar a si mesmo, pôr a perder a si mesmo, ser privado de si mesmo – ser morto.) "O *livre-comércio* experimenta ambas as perspectivas, ao ser" considerado em parte como o Sagrado, em parte não, ou, do modo mais complicado pelo qual o próprio Sancho expressa isso, "ao ser encarada em parte como uma liberdade que pode ser concedida ou tirada *dependendo das circunstâncias*, em parte com uma liberdade que *sob todas as circunstâncias* deve ser tida como *sagrada*." (p. 224-5)

Sancho mostra, novamente, um "discernimento" "próprio" da questão do livre-comércio e do protecionismo aduaneiro. Por esse meio, lhe é dada a "vocação" de apontar um único caso em que o livre-comércio, 1. *por* ser uma *"liberdade"* e 2. *"sob todas as circunstâncias"*, foi tido como "sagrado". – O Sagrado serve para tudo.

Depois de construída, como vimos, a peculiaridade com o auxílio das antíteses lógicas e do "ser-algo-também-diferentemente-determinado" fenomenológico a partir da "liberdade" previamente arranjada, momento em que São Sancho "despejou" Tudo o que lhe convinha (por exemplo, as pancadas) na peculiaridade e tudo o que não lhe convinha na liberdade, ficamos sabendo, por fim, que tudo isso ainda não era a verdadeira peculiaridade.

> "A peculiaridade", consta na p. 225, "não é uma *ideia*, como a liberdade etc.; ela é apenas uma descrição do – *possuidor*."

Veremos que essa "descrição do possuidor" consiste em negar a liberdade nas três refrações que lhe são atribuídas por São Sancho, as do liberalismo, do comunismo e do humanismo, em formulá-la em sua *verdade* e em chamar esse processo lógico extremamente simples, conforme a lógica ali desenvolvida, de descrição de um verdadeiro Eu.

———◆———

Todo o capítulo da peculiaridade se reduz aos mais triviais eufemismos com que o pequeno-burguês alemão procura se consolar de sua impotência. Exatamente como Sancho, ele acredita que, na luta dos interesses burgueses contra os restos do feudalismo e da monarquia absoluta em outros países, trata-se apenas da questão de princípio *de que* "*o* homem" deve se tornar livre. (Ver também, acima, o "Liberalismo político".) Em consequência, ele vê no livre-comércio apenas uma liberdade e tagarela com muita importância, e bem ao modo de Sancho, sobre se "*o* homem", "sob todas as circunstâncias", deveria ou não ter liberdade de comércio. E quando seus anseios de liberdade têm um fim deplorável, como não poderia deixar de ser nessas condições, ele busca consolo, novamente ao modo de Sancho, em que "*o* homem" ou ele próprio não poderia, de qualquer modo, "tornar-se livre de Tudo", que a liberdade seria um conceito muito impreciso e que até mesmo Metternich e Carlos X poderiam apelar para a "verdadeira liberdade" (p. 210 "do Livro", e, apenas a título de comentário, justamente os reacionários, particularmente a Escola Histórica[255] e os românticos, igualmente bem ao modo de Sancho,

põem a verdadeira liberdade na peculiaridade, por exemplo, dos agricultores do Tirol, de modo geral no desenvolvimento peculiar dos indivíduos e, ademais, das localidades, das províncias e dos estamentos) – e em que ele, como alemão, ainda que não seja livre, seria indenizado por todos os padecimentos por meio de sua inquestionável peculiaridade. Ainda como Sancho, ele não vê na liberdade um poder que ele pode conseguir para si, e, em consequência, declara a sua impotência como um poder.

Aquilo que o pequeno-burguês alemão comum fala a título de consolo para si mesmo, em voz baixa, no maior silêncio do seu espírito, o berlinense trombeteia a todo volume como formulação espirituosa. Ele se orgulha de sua peculiaridade torpe e de sua própria torpeza.

5. O possuidor

Sobre como "o possuidor" se subdivide nas três "refrações": "Meu poder", "Meu intercâmbio" e "Minha autofruição", veja-se a economia da Nova Aliança. Passamos imediatamente à primeira dessas refrações.

A) Meu poder

O capítulo do poder, por sua vez, também é dividido tricotomicamente, sendo nele tratados 1. direito, 2. lei e 3. crime – uma tricotomia para cuja cuidadosa dissimulação Sancho utiliza, com demasiada frequência, o "episódio". Trataremos o conjunto de forma tabelar, com as necessárias inserções episódicas.

I. O direito

A) Canonização em termos gerais

Um *outro* exemplo do *Sagrado* é o direito.

O direito é não Eu	=	não Meu direito
	=	o direito estranho
	=	o direito vigente.
Todo direito vigente	=	direito estranho
	=	direito *de* estranhos (não de mim)
	=	direito dado por estranhos.
	=	(direito que *se* dá a Mim, que *se* deixa sobrevir a Mim) (p. 244, [2]45).

} O Sagrado

Nota 1

O leitor se perguntará por que a segunda proposição da equação de nº 4 aparece de repente na equação de nº 5 como primeira proposição referente à segunda proposição da equação de nº 3 e, assim, em lugar "do direito", de um só golpe aparece "todo o direito vigente" como primeira proposi-

ção. Isso acontece para gerar a impressão de que São Sancho está falando do direito *real*, existente, o que, entretanto, nem lhe ocorre. Ele fala do direito tão somente na medida em que este é apresentado como "predicado" sagrado.

Nota 2

Depois de o direito ter sido determinado como "direito estranho", podem ser conferidos a ele quaisquer nomes, tais como "direito sultanesco", "direito dos povos" etc., dependendo de como São Sancho quer determinar naquele momento o estranho de quem ele o recebe. Pode-se prosseguir dizendo, então, que o "direito estranho" teria sido "dado por natureza, por Deus, por eleição popular etc." (p. 250), portanto "não por Mim". Mas ingênua é a maneira como o nosso Santo procura dar às singelas equações acima, com o auxílio da sinonímia, a aparência de um desenvolvimento.

> "Se um idiota Me der razão"[256] (e se o idiota que lhe dá razão fosse ele mesmo?), "Eu ponho a minha razão sob suspeita" (seria de desejar, no interesse "de Stirner", que isso tivesse de fato acontecido). "Mas, mesmo que um sábio me dê razão, nem por isso Eu já tenho razão. Se Eu tenho ou não tenho razão independe totalmente de algum tolo ou sábio me dar razão. Não obstante, buscamos até agora *esse* direito. Buscamos o *direito* e nos dirigimos com essa finalidade ao *tribunal* [...]. O que busco, portanto, perante esse tribunal? Eu busco o direito sultanesco, não o meu direito; Eu busco o direito estranho [...] perante o tribunal superior de censura busco, portanto, o direito da censura." (p. 244-5)

Nessa frase magistral, provoca admiração o emprego engenhoso da sinonímia. "Dar razão", no sentido coloquial comum, e "dar o que é justo" [*Rechtgeben*], no sentido jurídico, são identificados. Ainda mais digna de admiração é a fé, capaz de remover montanhas, que se "dirige ao tribunal" por diversão só para ficar com a razão – uma fé que explica a existência dos tribunais a partir da teimosia [*Rechthaberei*][a].

---

[a] A concepção que *Saint Jacques le bonhomme* tem de modo geral de um tribunal já ressalta do fato de ter apontado como exemplo o Tribunal Superior de Censura, que é considerado um tribunal no máximo na concepção prussiana, um tribunal encarregado de tomar simples medidas administrativas, que não pode estabelecer punições nem conciliar processos civis. O fato de os indivíduos terem por base dois estados de produção totalmente distintos, um no qual tribunal e administração estão separados e outro no qual eles coincidem patriarcalmente, é algo que não preocupa um Santo que está sempre a lidar com os indivíduos *reais*.
As equações acima são convertidas, aqui, em "vocação", "destinação", "missão", em mandamentos morais, que São Max trovejou na consciência pesada de seu fiel servo Szeliga, ao qual ele se dirige, aqui, como suboficial prussiano (seu próprio "gendarme" fala através dele), com "Ele". Que Ele preserve para si, "não minguado", o direito de comer etc. O *direito* de comer jamais foi "minguado" aos proletários, sucedendo, apesar disso, "por si só", que eles muitas vezes não possam "exercê-lo". (S. M.)

Por fim, ainda é digna de nota a esperteza com que Sancho, como fez acima na equação 5 com o substantivo mais concreto, introduz *previamente*, sorrateiramente, o "direito sultanesco", para *posteriormente* aportar com tanto maior segurança a sua categoria geral "direito estranho".

Direito estranho	=	não Meu direito.
Ter Meu direito estranho	=	não ter direito
	=	*não ter nenhum direito*
	=	ter a *falta de direito* (p. 247).
Meu direito	=	não Teu direito
	=	*Teu não direito*.
Teu direito	=	Meu não direito.

Nota

> "Vós quereis ter direito contra os Outros" (quer dizer, ter os Vossos direitos). "Isto não podeis; contra eles Vós tereis eternamente 'o não direito'; *pois* eles não seriam Vossos adversários se não tivessem também os 'seus' direitos. O tempo todo eles Vos 'darão o não direito' [...]. Se permanecerdes no chão do direito, permanecereis na – teimosia." (p. 248, 253)

"Formulemos o assunto, entrementes, ainda de outra maneira." Tendo, assim, documentado suficientemente os seus conhecimentos sobre o direito, São Sancho pode, agora, restringir-se a determinar o direito uma vez mais como o Sagrado e aproveitar a oportunidade para repetir alguns dos predicados anteriormente já conferidos ao Sagrado, agora com o complemento: "o direito".

> "Por acaso o direito não é um *conceito religioso*, isto é, algo *Sagrado*?" (p. 247)
>
> "Quem pode, sem adotar um *ponto de vista religioso*, perguntar pelo 'direito'?" (ibidem)
>
> "Direito *'em e para si'*. Portanto, sem relação comigo? 'Direito *absoluto*'! Portanto, separado de Mim. – Um *'em* e para si *existente'* – Um *Absoluto*! Um direito *eterno*, como uma verdade eterna" – o Sagrado. (p. 270)
>
> "Vós recuais, assustados, diante dos Outros, porque acreditais ver ao lado deles o *fantasma* do direito." (p. 253)
>
> "Vós Vos esgueirais por aí para obter para Vós *a fantasmagoria*." (ibidem)
>
> "Direito é uma *esquisitice* concedida por uma *fantasmagoria*" (síntese das duas frases acima). (p. 276)
>
> "O direito é [...] *uma* ideia *fixa*." (p. 270)
>
> "O direito é o espírito [...]" (p. 244)
>
> "Porque o direito só pode ser concedido por um *espírito*." (p. 275)

Agora São Sancho desenvolve, uma vez mais, o que já havia desenvolvido no Antigo Testamento – a saber, o que é uma "ideia fixa", com a única diferença de que, aqui, "o direito" se interpõe em toda parte como "um outro exemplo" da "ideia fixa".

> "O direito é originalmente Minha ideia ou: ele" (!)[257] "tem sua origem em Mim. Mas se ele de Mim proveio" (vulgo: escapuliu[258]), "se a 'palavra' saiu, então ela se tornou *carne*" (que São Sancho pode comer até se saciar), "uma *ideia fixa*" – razão pela qual todo o livro de Stirner se compõe de "ideias fixas", que "escaparam" "de dentro" dele mas foram capturadas de novo por nós e trancafiadas na tão louvada "casa de melhoramento dos costumes". "Eu *agora* não consigo mais me livrar da ideia" (depois de a ideia ter se livrado *dele*!); "para qualquer lado que me vire, ela está diante de mim." (O que lhe pende atrás é o rabo.)[259] "Assim, os seres humanos não voltaram a dominar a ideia 'direito', que eles próprios criaram. A criatura desembestou com eles em cima. *Isto é o direito absoluto*, por Mim *resolvido*" (que sinonímia!) "e *rendido*. Ao adorá-lo como algo Absoluto, não podemos mais consumi-lo e ele Nos priva da força criadora; a Criatura é mais do que o Criador, ela é em e para si. Experimentem não deixar mais o direito andar livre por aí [...]."

(Seguiremos este conselho imediatamente com relação a esta frase, colocando-a a ferros aqui mesmo, até segunda ordem.) (p. 270)

Ao arrastar assim o direito por todas as possíveis provas de fogo e de água da santificação e canonizá-lo, o que São Sancho fez foi destruí-lo.

> "Com o direito absoluto, *desaparece* o *próprio* direito, é extinguido, ao mesmo tempo, o *domínio do conceito do direito*" (a hierarquia). "*Pois* não se deve esquecer que, desde então, conceitos, ideias e princípios Nos dominaram e que, sob o domínio desses *regentes*, o conceito do direito *ou* o conceito de justiça desempenhou um dos papéis mais significativos." (p. 276)

Já estamos habituados a que as relações jurídicas apareçam, como ocorre novamente aqui, como domínio do *conceito* do direito e que ele mate o direito já pelo fato de declará-lo como um conceito e, desse modo, como o Sagrado; ver, sobre isso, a "Hierarquia". O direito não surge a partir das condições materiais dos homens e do conflito que surge entre eles em virtude disso, mas do conflito deles com a representação que têm dele, a qual eles devem "tirar da cabeça". Ver "Lógica".

Dessa última forma de canonização do direito fazem parte, ainda, as seguintes três notas.

Nota 1

> "Enquanto esse direito *estranho* concordar com o *Meu*, é claro que Eu nele encontrarei *também* este último." (p. 245)

Que São Sancho medite sobre esta frase por enquanto.

Nota 2

> "Uma vez que se imiscuiu um *interesse egoísta*, estava degenerada a sociedade [...], como prova, por exemplo, o romanismo com o seu *direito privado* plenamente evoluído." (p. 278)

De acordo com isso, a sociedade romana deve ter sido, desde o começo, a sociedade romana *degenerada*, já que nas dez tábuas[260] o interesse egoísta se

destaca de modo ainda mais crasso do que no "direito privado plenamente evoluído" do período imperial. Nessa reminiscência infeliz de Hegel, o direito privado é concebido, portanto, como um sintoma do *egoísmo*, e não do Sagrado. Que São Sancho também medite sobre isto: de que maneira o direito privado está relacionado com a propriedade privada e em que medida o direito privado deu origem a toda uma massa de outras relações jurídicas (cf. "Propriedade privada, Estado e direito"), sobre as quais São Max não sabe dizer nada além de que elas seriam o Sagrado.

Nota 3

> "*Mesmo que* o direito *também* proceda do *conceito*, ele só ganha *existência* porque é *útil* para as necessidades."

Assim diz Hegel (*Fil*[*osofia*] *do direito* § 209, complemento) – de quem sobreveio ao nosso Santo a hierarquia dos conceitos no mundo moderno.

Hegel, portanto, explica a *existência* do direito a partir das *necessidades* empíricas dos indivíduos e põe o *conceito* a salvo por meio de uma simples asseveração. Vê-se, assim, que Hegel procede de modo infinitamente mais materialista do que nosso "Eu de carne e osso", São Sancho.

B) Apropriação pela antítese simples

a) O direito do homem – O direito Meu.
b) O direito humano – O direito egoísta.

c) Direito estranho = ser legitimado por estranhos. } – { Meu direito = ser legitimado por Mim.

d) Direito é o que é justo para o homem } – { Direito é o que é justo para Mim.

> "Este é o direito egoísta, isto é, para Mim é justo assim e por isso é direito." (*passim*, a última frase, p. 251)

Nota 1

> "Eu Me dou a legitimação para matar se Eu mesmo não o proibir a Mim, se Eu mesmo não temer o homicídio como quem teme uma injustiça." (p. 249)

Deve ser assim: Eu *mato* se Eu mesmo não o proibir a Mim, se Eu não *tiver medo* de cometer homicídio. Toda essa frase é um enchimento fanfarronesco da segunda equação na antítese c, onde a "legitimação" perdeu o sentido.

Nota 2

> "Eu decido se o direito está *em Mim*; fora de *Mim* não existe nenhum direito." (p. 249) – "Somos aquilo que está *em nós*? Não, do mesmo modo como não somos o que está fora de nós. [...] Exatamente porque Nós não somos espírito

> que habita *em nós*, exatamente por isto tivemos de transferi-lo para *fora de nós* [...] pensá-lo como existente *fora de nós* [...] *no além*." (p. 43)

De acordo com a sua própria frase, na p. 43, São Sancho deve, portanto, transferir o direito que está "dentro dele" de novo para "fora de si", mais precisamente "para o além". Mas se ele quiser usar esse procedimento para se apropriar, então ele poderá transferir a moral, a religião, todo o "Sagrado" para "dentro de si" e decidir se "dentro dele" ele é o moral, o religioso, o Sagrado; "fora dele não existe nenhuma" moral, religião, santidade, mas logo em seguida, segundo a p. 43, ele as transfere novamente para fora de si, para o além. Com o que se estabelece a "restauração de todas as coisas" segundo o modelo cristão.

Nota 3

> "Fora de Mim não existe nenhum direito. Se for direito para Mim, então é justo. É possível que nem por isso já seja justo para Outros." (p. 249)

Deve ser assim: se for justo para Mim, então é justo para Mim, mas ainda não para os Outros. Já tivemos exemplos suficientes dos "pulos de pulga" sinonímicos que São Sancho dá com a palavra "direito". Direito [*Recht*] e justo [*recht*], o "direito" jurídico, o "direito" moral, aquilo que lhe é "justo" etc. são empregados caoticamente, conforme convém. São Max deve tentar verter suas frases sobre o direito para alguma outra língua, para que o absurdo venha cabalmente à luz. Como essa sinonímia já foi tratada com pormenores na "Lógica", é suficiente, aqui, remeter a ela.

A mesma frase citada acima é apresentada, ainda, nas seguintes três "transformações":

> A) "Para decidir se eu tenho ou não direito não existe outro juiz além de Mim mesmo. Outros só podem julgar e decidir se concordam com o Meu direito e se ele existe como direito também para eles." (p. 246)

> B) "A sociedade até quer que *cada Um* consiga obter o seu direito, mas de fato só o direito sancionado pela sociedade, o direito da sociedade, não realmente o seu direito" (quer dizer: obter o *Seu*; – direito é, aqui, uma palavra totalmente desprovida de sentido. E, então, ele continua a fanfarronar:) "Eu, porém, Me concedo o direito ou Me privo dele pela Minha própria plenipotência [...] de possuidor e criador do Meu direito" ("criador" somente na medida em que ele primeiro declara o direito como sua ideia e depois assegura ter retomado essa ideia em si mesmo), – "Eu não reconheço nenhuma outra fonte do direito além de – Mim, nem Deus nem o Estado, nem a natureza, nem o homem, nem direito divino nem direito humano." (p. 269)

> C) "Como o direito *humano* sempre é algo dado, na realidade tudo sempre acaba desembocando no direito que os homens *dão*, isto é, *facultam* uns aos outros." (p. 251)

O direito egoísta, em contraposição, é o direito que Eu *dou a Mim* ou *retiro de Mim*.

Entretanto, "para encerrar, pode soar plausível" que, no *millennium* de Sancho, o direito egoísta, sobre o qual se "chega a um entendimento" mútuo, não seja muito diferente daquele que é "dado" ou "facultado" mutuamente.

Nota 4

> "Para concluir, Eu tenho ainda de retomar o modo semiadequado de expressão do qual Eu só *queria* fazer uso enquanto estivesse revolvendo as entranhas do direito e ao menos permiti que a *palavra* permanecesse. Mas, de fato, junto com o conceito, também a palavra perde seu sentido. O que Eu chamei de *Meu* direito, isso nem é mais direito." (p. 275)

Qualquer um identifica, no primeiro relance, a razão pela qual São Sancho permitiu que "a *palavra*" direito permanecesse nas antíteses acima. Pois, como ele nem mesmo fala do *conteúdo* do direito, muito menos o critica, a única maneira de dar a impressão de que está falando do direito é mantendo a *palavra* "direito". Se excluímos a *palavra* "direito" das antíteses, nada consta nelas além de "Eu", "Meu" e as demais formas gramaticais pronominais da primeira pessoa. Aliás, o conteúdo sempre só foi introduzido pelos exemplos, que, no entanto, como vimos, nada eram além de tautologias, como: quando Eu mato, então Eu mato etc., e nas quais as palavras "direito", "legitimado" etc. foram acomodadas unicamente para dissimular a tautologia simplória e estabelecer algum tipo de ligação com as antíteses. Também a *sinonímia* teve essa vocação de produzir a aparência de se tratar de algum conteúdo qualquer. Aliás, de imediato se percebe quão pródiga é a mina de *renommage* oferecida por essa tagarelice sem conteúdo sobre o direito.

Todo o "revolver nas entranhas do direito" consistiu, portanto, em que São Sancho "fizesse uso do modo semiadequado de expressão" e "ao menos permitiu que a *palavra* permanecesse", isto porque ele não saberia dizer nada sobre o *assunto* em pauta. Se a antítese é para ter algum sentido, isto é, se "Stirner" queria manifestar nela simplesmente a sua relutância diante do direito, então deve-se dizer, antes, que não foi ele quem "revolveu" "as entranhas do direito", mas foi o direito que "revolveu" as *suas* entranhas, que ele apenas fez constar que o direito não Lhe é legítimo. "Que Ele preserve para si, não minguado, esse direito", *Jacques le bonhomme*!

Para que algum conteúdo penetre nessa vacuidade, São Sancho ainda precisa realizar uma manobra lógica adicional, que ele, com grande "virtuosismo", mistura para valer com a canonização e com a antítese simples e camufla tão bem com episódios frequentes que o público e os filósofos alemães não puderam, de fato, se dar conta disso.

C) Apropriação pela antítese composta

"Stirner" precisa introduzir, agora, uma determinação empírica do direito que ele possa reivindicar para o indivíduo, isto é, ele precisa reconhecer no direito uma Outra coisa além da santidade. Para isso, ele poderia ter

se poupado de todas as suas maquinações desengonçadas, já que desde Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Bodin etc., na época mais recente, para não falar das anteriores, o poder foi apresentado como o fundamento do direito, com o que a visão teórica da política se emancipou da moral e estava dado nada mais do que o postulado para um tratamento independente da política. Mais tarde, no século XVIII, na França, e no século XIX, na Inglaterra, todo o direito foi reduzido ao direito privado, do qual São Max não fala, e o direito privado foi reduzido a um poder bem determinado, o poder dos proprietários privados, e nesse caso, porém, de modo nenhum alguém se contentou com a mera fraseologia.

São Sancho, portanto, extrai a determinação *poder* de dentro do *direito* e a aclara para si mesmo nos seguintes termos:

> "Costumamos [*pflegen*] classificar os Estados de acordo com as diferentes maneiras como o '*poder* supremo' está distribuído, [...] portanto, o poder supremo! Poder contra quem? Contra o indivíduo [...] o Estado exerce poder [...] a conduta do Estado é *prática da violência*[261] e ele chama o seu poder de *direito* [...]. A totalidade [...] tem um poder que é dito um poder legitimado, isto é, que é direito." (p. 259, 260)

Por meio de "Nossos" "cuidados" [*Pflegen*], nosso Santo obterá seu tão ansiado poder e poderá passar a "cuidar" de si mesmo.

Direito, o poder do homem	–	Poder, o direito Meu.

Equações intermediárias:

Estar legitimado	=	Estar autorizado.
Legitimar-se	=	Autorizar-se.

Antítese:

Estar legitimado pelo homem	–	Estar legitimado por Mim.

A primeira antítese:

Direito, poder do homem	–	Poder, direito Meu

transforma-se agora em:

Direito do homem { *Poder Meu,*
Meu poder,

já que, na tese, direito e poder são idênticos, e que, na antítese, o "modo apenas meio adequado de expressão" deve ser "retirado", depois de o direito ter "perdido todo o sentido", como vimos.

Nota 1. Amostras da perífrase bombástica e fanfarronesca das antíteses e equações acima:

> "O que Tu tens o poder de ser, para isso Tu tens o direito." – "Eu derivo todo o direito e toda legitimação de *Mim* mesmo; Eu *estou legitimado* para Tudo o

> que *está em* Meu *poder*." – "Eu não exijo nenhum direito, razão pela qual não preciso reconhecer nenhum. Aquilo que Eu posso conseguir por coação, Eu coajo a Mim mesmo a consegui-lo, e ao que Eu não obtenho por coação Eu não tenho nenhum direito etc. – Legitimado ou não legitimado – isso não é importante para Mim: basta que Eu *esteja em poder de* para que por si só eu já *esteja autorizado* e não precise de nenhuma outra autorização ou legitimação." (p. 248, 275)

Nota 2. Amostras da maneira como São Sancho desenvolve o poder como a base real [*reale*] do direito:

"Assim dizem *'os'* comunistas" (de onde será que "Stirner" ficou sabendo tudo isso que os comunistas dizem, já que, além do Relatório Bluntschli[262], da "*Volksphilosophie*" de Becker[263] e de algumas poucas outras coisas, ele não chegou a ter nada deles em mãos?):

> "O mesmo trabalho daria às pessoas o direito à mesma fruição [...]. Não, o mesmo trabalho não Te dá direito a isso, mas tão somente a mesma fruição Te dá direito à mesma fruição. Frui e assim terás direito à fruição [...]. Se tomardes para Vós a fruição, então ela é Vosso direito; se, ao contrário, apenas ansiais por ela sem pôr as mãos nela, ela continuará sendo sempre um 'direito bem adquirido' daqueles que foram privilegiados para a fruição. É o direito deles, assim como se torna o Vosso direito se a tomardes em Vossas mãos." (p. 250)

Compare-se o que aqui é posto na boca dos comunistas com o que foi dito acima sobre o "comunismo". São Sancho, uma vez mais, supõe que os proletários sejam uma "sociedade coesa", que apenas teria de tomar a decisão de "tomar nas mãos" para, no dia seguinte, dar um fim sumário a toda a ordem mundial vigente. Os proletários, no entanto, chegam a essa unidade só depois de um longo desenvolvimento, um desenvolvimento em que o apelo ao seu direito também desempenha um papel importante. Esse apelo ao seu direito, aliás, é apenas um meio para fazer que eles se tornem "Eles", ou seja, uma massa unida, revolucionária. – No que se refere ao restante da frase, ela representa do início ao fim um brilhante exemplo de tautologia, o que fica claro assim que se deixa fora dela tanto o "poder" como o "direito", o que pode ser feito sem prejuízo do conteúdo. Em segundo lugar, o próprio São Sancho diferencia capacidade pessoal de capacidade de fato, de modo que ele diferencia, portanto, fruir de poder de fruir. Eu posso ter um grande poder (capacidade) *pessoal* de fruir sem que tenha necessariamente, só por isso, o poder *de fato* (dinheiro etc.). Meu "fruir" real, portanto, continua hipotético.

> "O fato de a criança de estirpe real colocar-se acima das demais crianças", prossegue o mestre-escola em seus exemplos bem ao gosto do amigo das crianças, "já é um ato que lhe assegura a primazia, e o fato de as demais crianças aprovarem e reconhecerem esse ato é o ato *delas*, que as torna dignas de ser súditas." (p. 250)

Nesse exemplo, a relação social em que se encontra uma criança da família real com outras crianças é concebida como o poder, mais precisamente como o poder *pessoal* da criança real e como a impotência das demais crianças. Suponhamos, por um momento, que o fato de as demais crianças se deixarem comandar pela criança real seja mesmo concebido como seu "*ato*"; isso provaria, no máximo, que elas são egoístas. "A peculiaridade opera nos pequenos egoístas" e os impele a explorar a criança real, a tirar vantagem dela para si.

> "Diz-'se' (a saber, Hegel diz) que a punição seria o direito do criminoso. Só que a impunidade é igualmente o seu direito. Se o seu empreendimento for bem-sucedido, ele recebe o que é seu direito, e se não o for ele igualmente recebe o que é direito. Se alguém se expuser temerariamente a perigos e acabar morrendo por causa disso, decerto diremos: isso foi bem feito, ele teve o que queria. Mas se ele vencer os perigos, isto é, se o seu *poder* vencer, então ele também teria *direito*. Se uma criança brincar com a faca e se cortar, ela recebe o que é de direito; mas se não se cortar ela também recebe o que é de direito. Em consequência, o criminoso certamente recebe o que é de direito quando sofre as consequências do risco que correu; por que é que ele correu o risco, já que estava ciente das possíveis consequências?" (p. 255)

Na conclusão dessa frase, na pergunta dirigida ao criminoso: "Por que é que ele correu o risco?", está latente o absurdo professoral do conjunto. Se alguém recebe o que é de direito quando, ao invadir uma casa, cai e quebra a perna, ou uma criança, quando se corta – dessas questões tão importantes que só mesmo um São Sancho poderia se ocupar com elas –, a única coisa que se extrai é que, nelas, o *acaso* é declarado como Meu poder. Portanto, no primeiro exemplo, o "Meu poder" era Meu agir; no segundo, era a relação social independente de mim; no terceiro, era o acaso. Todavia, já constatamos essas determinações contraditórias no caso da peculiaridade.

Entre os exemplos acima, bem ao gosto do amigo das crianças, Sancho ainda insere a seguinte interpolação hilariante:

> "*Aliás, de fato* o direito é maleável como a cera. O tigre que me ataca tem direito e Eu que o abato também tenho direito. Não é o Meu direito que preservo contra ele, mas a Mim." (p. 251)

Na proposição inicial, São Sancho se coloca numa relação de direito com o tigre e, na proposição complementar, lhe ocorre que, no fundo, não se dá nenhuma relação de direito. *Por isto*, "de fato o direito é maleável como a cera". O direito "*do* homem" se dissolve no direito "*do* tigre".

Com isso, está finalizada a crítica do direito. Depois de já termos de há muito aprendido, por intermédio de centenas de autores mais antigos, que o direito teria se originado do poder, por intermédio de São Sancho ficamos sabendo, ainda, que "o direito" é "o poder do homem", com o que ele exitosamente afastou do caminho todas as questões sobre a conexão entre o direito e os homens *reais* e suas condições e conseguiu compor a sua antítese. Ele

se limita a suprimir o direito na condição em que ele mesmo o põe, a saber, como o Sagrado, isto é, ele se limita a suprimir o Sagrado e a deixar o direito como está.

Essa crítica do direito é adornada com uma grande quantidade de episódios, a saber, com tudo que é tipo de coisas sobre as quais se "cuida" falar no Café Stehely[264] depois do meio-dia, das duas às quatro.

Episódio I. "direito humano" e *"direito bem adquirido"*.

> "Quando a revolução carimbou a 'igualdade' como um 'direito', ela se refugiou no âmbito *religioso*, na região do *Sagrado*, do *ideal*. *Em consequência*, desde então, a luta pelos direitos humanos inalienáveis, sagrados. Contra o direito humano eterno se faz valer, com toda naturalidade e com a mesma legitimidade, o 'direito bem adquirido do existente'; direito contra direito, onde naturalmente Um é difamado pelo Outro como não direito. Esta é a controvérsia jurídica desde a revolução." (p. 248)

Primeiro se repete que os direitos humanos são "o Sagrado" e que, *em consequência*, ocorre desde então a luta pelos direitos humanos, com o que São Sancho apenas demonstra que a base material dessa luta permaneceu sagrada, isto é, estranha para ele.

Pelo fato de Ambos, o "direito humano" e o "direito bem adquirido", serem "direitos", eles têm a "mesma legitimidade", aqui mais precisamente "legitimidade" em termos *históricos*. Pelo fato de Ambos serem "direitos" em termos *jurídicos*, eles têm a "mesma legitimidade" em termos *históricos*. Desse modo, pode-se resolver tudo no mais breve prazo possível sem saber nada sobre o assunto e, por exemplo, no caso do embate em torno das leis do cereal na Inglaterra, dizer: contra o *profit* (lucro) "se fazer valer, com toda naturalidade e mesmo legitimidade", a renda, que também é *profit* (lucro). Lucro contra lucro, "onde naturalmente Um é difamado pelo Outro. Esta é a luta" pelas leis do cereal desde 1815 na Inglaterra. – A propósito, Stirner poderia ter dito de antemão: o direito existente é o direito *do* homem, o direito humano. "Costuma"-se chamá-lo, a partir de certo lado, "direito bem adquirido". Onde está, portanto, a diferença entre "direito humano" e "direito bem adquirido"?

Já sabemos que o direito sagrado, estranho, é aquilo que é dado por estranhos. Ora, já que os direitos humanos também são chamados de direitos naturais inatos, e já que para São Sancho o nome é a própria coisa, eles são, portanto, os direitos que me foram dados pela natureza, isto é, pelo nascimento. Mas

> "os direitos bem adquiridos desembocarão na *mesma coisa*, a saber, na natureza, que Me dá um direito, isto é, o nascimento e, *ademais*, a herança" e *assim* por diante. "Eu sou nascido como homem é o mesmo que: Eu sou nascido como filho do rei".

Isto consta nas p. 249, 250, onde também se faz a Babeuf[265] a censura de que ele não teria possuído esse talento dialético da dissolução da diferença.

Já que "Eu", "sob todas as circunstâncias", "também" é homem, como São Sancho concede mais tarde, e esse Eu, em consequência, "também" é beneficiado por aquilo que ele tem como homem, tal como ele, por exemplo, sendo berlinense, é beneficiado pelo Zoológico de Berlim, assim ele é, "também", beneficiado pelo direito humano "sob todas as circunstâncias". Mas como ele de modo algum é nascido, "sob todas as circunstâncias", como "filho de rei", ele de modo algum é beneficiado, "sob todas as circunstâncias", pelo "direito bem adquirido". Consequentemente, no solo do direito persiste uma diferença fundamental entre "direito humano" e "direito bem adquirido". Se ele não tivesse sido obrigado a dissimular a sua lógica, então "era de se dizer, aqui": considerando-se que Eu julguei ter dissolvido o conceito do direito da maneira como Eu sempre "costumo" dissolver as coisas, então a luta em torno desses dois direitos específicos é uma luta no interior de um conceito dissolvido por Mim na Minha opinião e, "em consequência", nem precisa continuar a ser considerado por Mim.

Para incrementar a meticulosidade, São Sancho poderia ter acrescentado, ainda, a seguinte formulação: também o *direito humano* é adquirido, ou seja, *bem adquirido*, e o *direito bem adquirido* é *direito humano* possuído por homens.

Aliás, quando se separam tais conceitos da realidade empírica que lhes serve de base, pode-se virá-los do avesso como uma luva, o que já foi provado com suficiente detalhamento por Hegel, para quem esse método tinha legitimidade junto aos ideólogos abstratos. Portanto, São Sancho não precisa mais levá-lo ao ridículo por meio das suas "maquinações" "desengonçadas".

Até aqui, o direito bem adquirido e o direito humano "desembocaram na *mesma coisa*", para que São Sancho pudesse dissipar em nada uma luta existente fora de sua cabeça, na história. Para conseguir produzir uma luta nova, terrível, que existe dentro do "nada criador" de sua cabeça, o nosso Santo passa a nos provar que é tão perspicaz no distinguir como é onipotente no amontoar.

> "Também quero conceder" (magnânimo Sancho), "que cada Um é gerado como homem" (logo, de acordo com a instrução acima, dirigida a Babeuf, também como "filho de rei"), "de modo que os *recém-nascidos* são, nisso, iguais entre si [...], unicamente porque eles ainda não se mostram nem agem de outro modo a não ser justamente como simples – homens, pessoinhas nuas e cruas." Os adultos, em contraposição, são "filhos de sua própria criação". Eles "possuem mais do que simples direitos inatos; eles *adquiriram* direitos".

(Será que Stirner crê que a criança saiu do útero sem o seu próprio ato, um ato mediante o qual ela *adquiriu* o "direito" de estar fora do útero? E toda criança não se mostra e não age logo de início como criança "única"?)

> "Que antagonismo, que campo de batalha! A antiga luta entre os direitos inatos e os direitos bem adquiridos!" (p. 252)

Que luta dos barbados contra os lactentes!

Aliás, Sancho só fala contra os direitos humanos porque, "em tempos mais recentes", de novo "costumou-se" falar contra eles. Na verdade, ele também "adquiriu" para si esses direitos humanos inatos. Na peculiaridade já tínhamos o "livre nato", onde ele converteu a peculiaridade em direitos humanos inatos, ao mostrar-se e agir como livre já pelo simples fato de ter nascido. Não só isso: "Cada Eu, desde o *nascimento*, já é um criminoso contra o Estado", e assim o crime contra o Estado se torna um direito humano inato e a criança já comete um crime contra algo que ainda não existe para ela, mas para o que ela existe. Por fim, "Stirner" fala, mais tarde, de "cérebros limitados *natos*", "poetas *natos*", "músicos *natos*" etc. Já que, aqui, o poder (a *capacidade* musical, poética, respectivamente limitada) é inato e direito = poder, vê-se como "Stirner" reivindica os direitos humanos inatos para o "Eu", ainda que, desta vez, a igualdade não figure entre eles.

Episódio 2. Privilegiado e *igual em direitos*. A luta pela prerrogativa e pelo direito igual é transformada pelo nosso Sancho, primeiramente, na luta em torno dos simples *"conceitos"* "privilegiado" e "igual em direitos". Desse modo, ele se poupa de adquirir algum conhecimento sobre o modo de produção medieval, cuja expressão política é a prerrogativa, e sobre o modo de produção moderno, cuja expressão é o *direito* puro e simples, o *direito igual*, bem como sobre a relação entre esses dois modos de produção e as condições jurídicas que lhes correspondem. Ele pode até reduzir os dois "conceitos" acima à expressão ainda mais simples igual e desigual e provar que a mesma coisa (por exemplo, os demais homens, um cachorro etc.), dependendo das circunstâncias, pode ser indiferente [*gleichgültig*], isto é, ter a mesma validade [*gleich gültig*] ou não ter a mesma validade, isto é, ser desigual, distinta, preferida etc. etc.

> "O irmão, porém, de condição humilde glorie-se na sua grandeza." (*Saint-Jacques le bonhomme* 1,9[266])

II. A lei

Temos a revelar ao leitor, agora, um grande mistério do nosso santo homem – a saber, que ele começa todo o seu tratado sobre o direito com uma explicação geral do direito, que "escapa" dele enquanto fala do direito e somente consegue recapturar no momento em que passa a falar de algo totalmente diferente, a saber, da lei. Naquele tempo, o evangelho gritou para o nosso Santo: não julgueis para que não sejais julgados – e ele abriu a sua boca, ensinou e disse:

> "*O direito é o espírito da sociedade*." (E a sociedade é o Sagrado.) "*Tendo* a sociedade uma vontade, *então* essa vontade é *justamente* o direito: *ela só subsiste* por meio do direito. Mas *já que* ela *só subsiste por*" (não por meio do direito, mas *só* por) "exercer sobre o indivíduo um *domínio*, *assim* o direito é sua *vontade soberana*." (p. 244)

Isto é, "o direito é [...] tendo [...] então [...] justamente [...], só subsiste [...] já que [...] mas só subsiste por [...] assim [...] vontade soberana". Esta frase é o Sancho consumado.

Essa frase "escapou" do nosso Santo naquela oportunidade porque não combinava com suas teses, mas agora é recapturada parcialmente porque agora de novo lhe convém parcialmente.

> "Os Estados duram enquanto houver uma *vontade soberana* e essa *vontade soberana* for encarada como tendo um sentido idêntico ao da vontade própria. A vontade do senhor é lei." (p. 256)

A vontade soberana da sociedade	=	direito,
A vontade soberana	=	lei –
direito	=	lei.

"Às vezes", isto é, qual tabuleta de taberna de seu "Tratado" sobre a lei, ainda virá à luz uma diferença entre direito e lei, que curiosamente tem quase tanto a ver com o seu "Tratado" sobre a lei quanto a definição do direito que havia "escapado" tem a ver com o "Tratado" sobre o "direito":

> "Porém, o que é *direito*, o que numa sociedade é de direito, *também* toma a forma de palavra – na *lei*." (p. 255)

Esta frase é uma cópia "desajeitada" de Hegel:

> "O legítimo é a fonte do conhecimento do que é direito ou do que é de direito."

O que São Sancho diz com "tomar a forma de palavra", Hegel também chama de "posto", "sabido" etc. "Filosofia do direito", § 211 ss.

É bastante compreensível por que São Sancho teve de excluir o direito como "a vontade" ou "vontade soberana" da sociedade do seu "Tratado" sobre o direito. Apenas na medida em que o *direito* era determinado como *poder* do homem ele podia retomá-lo para dentro de si como *seu poder*. Portanto, em favor de sua antítese, ele foi obrigado a manter a determinação materialista do "poder" e deixar "escapar" a determinação da *"vontade"*. Veremos, nas antíteses sobre a lei, por que ele recaptura a "vontade" agora que fala da "lei".

Na história real, aqueles teóricos que consideravam o *poder* como o fundamento do direito formavam a oposição frontal àqueles que encaravam a *vontade* como a base do direito – uma oposição que São Sancho também pôde conceber como a que existe entre realismo (criança, antigo, negro etc.) e idealismo (adolescente, moderno, mongol etc.). Se o poder é suposto como a base do direito, como fazem Hobbes etc., então direito, lei etc. são apenas sintomas, expressão *de outras* relações nas quais se apoia o poder do Estado. A vida material dos indivíduos, que de modo algum depende de sua mera "vontade", seu modo de produção e as formas de intercâmbio que se condicionam reciprocamente são a base real do Estado e continuam a sê-lo em todos os níveis em que a divisão do trabalho e a propriedade privada

ainda são necessárias, de forma inteiramente independente da *vontade* dos indivíduos. Essas condições reais de modo algum foram criadas pelo poder do Estado; elas são, antes, o poder que o cria. Os indivíduos que dominam nessas condições, abstraindo do fato de que seu poder deve se constituir como *Estado*, têm de conferir à sua vontade condicionada por essas condições bem determinadas uma expressão geral como vontade do Estado, como lei – uma expressão cujo conteúdo sempre é dado pelas condições dessa classe, do que o direito privado e o direito criminal são a prova mais cabal. Assim como não depende de sua vontade ou arbitrariedade idealista o fato de seus corpos serem pesados, tampouco depende dela impor a sua própria vontade na forma da lei, pondo-a, ao mesmo tempo, fora do alcance da arbitrariedade pessoal de cada indivíduo entre eles. Seu domínio pessoal deve se constituir simultaneamente como um domínio médio. Seu poder pessoal se apoia em condições de vida que se desenvolvem como condições comuns a muitos, cuja continuidade eles, na condição de dominadores, devem afirmar contra outras e, ao mesmo tempo, como válidas para todos. A expressão dessa vontade condicionada por seu interesse comum é a lei. Justamente a imposição dos indivíduos independentes uns dos outros e da sua própria vontade, que sobre essa base é necessariamente egoísta em seu comportamento recíproco, torna necessária a autorrenúncia na lei e no direito, autorrenúncia como exceção, autoafirmação de seus interesses na média dos casos (que, em consequência, não é considerada como autorrenúncia *por eles*, mas só pelo "egoísta em acordo consigo mesmo"). O mesmo vale para as classes dominadas, de cuja vontade tampouco depende a existência da lei e do Estado. Por exemplo, enquanto as forças produtivas não tiverem se desenvolvido a ponto de tornar supérflua a concorrência e, por essa razão, reiteradamente provocarem a concorrência, as classes dominadas quererão algo impossível se tiverem a "vontade" de eliminar a concorrência e, junto com ela, Estado e lei. Aliás, só mesmo na imaginação dos ideólogos essa "vontade" surge antes que as condições tenham evoluído a ponto de poder produzi-la. Depois que as condições evoluíram o suficiente para produzi-la, o ideólogo pode imaginar essa vontade como algo simplesmente arbitrário e, consequentemente, identificável em todas as épocas e sob todas as circunstâncias.

Assim como o direito não procede da pura arbitrariedade, tampouco procede dela o crime, isto é, a luta do indivíduo isolado contra as condições dominantes. Ao contrário, ele está nas mesmas condições que aquele domínio. Os mesmos visionários que vislumbram no direito e na lei o domínio de uma vontade universal independente para si mesma conseguem ver no crime a simples quebra do direito e da lei. Portanto, não é o Estado que subsiste por meio da vontade dominante, mas o Estado que procede do modo de vida material dos indivíduos tem também a forma de uma vontade soberana. Se esta perde o domínio, então se modificou não só a vontade, mas também a

existência e a vida material dos indivíduos, e só por causa disso a sua vontade. É possível que direito e lei se "perpetuem"[267] mas, nesse caso, eles não são mais dominantes e sim nominais, do que as histórias do antigo direito romano e do direito inglês fornecem exemplos notáveis. Já vimos anteriormente como, entre os filósofos, pôde surgir, mediante a separação entre as ideias e os indivíduos que lhes serviam de base e suas condições empíricas, um desenvolvimento e uma história das simples ideias. Da mesma maneira se pode, aqui, separar, por sua vez, o direito de sua base real [*realen*], com o que então se consegue extrair uma "vontade soberana" que se modifica diferentemente nas diferentes épocas e que em suas criações, as leis, possui uma história própria, independente. Desse modo, a história política e burguesa se dissolve ideologicamente numa história do domínio de leis sucessivas. Esta é a ilusão específica de juristas e políticos, a qual *Jacques le bonhomme* adota *sans façon*[1]. Ele nutre a mesma ilusão que, por exemplo, Frederico Guillerme IV, que também considera as leis como simples ideias repentinas da vontade soberana e, em consequência, sempre acha que elas fracassam diante do "Algo tosco" do mundo. Praticamente nenh[uma] de sua[s] manias totalmente inofensivas conseguiu ir além dos limites de uma mera ordem de gabinete. Ele que tente ordenar 25 milhões de empréstimo, a centésima parte da dívida pública da Inglaterra, e verá de quem é a vontade de sua vontade soberana. A propósito, mais tarde também descobriremos que *Jacques le bonhomme* se vale das quimeras e fantasmagorias de seu soberano e co-berlinense como documentos para tecer, a partir deles, a trama de suas próprias esquisitices teóricas sobre direito, lei, crime etc. Mas isso não nos deve causar admiração, porque até mesmo a fantasmagoria da *Vossische Zeitung*[268] repetidamente lhe "apresenta" algo, como, por exemplo, o Estado de direito. O exame mais superficial da legislação, por exemplo da legislação para os pobres em todos os países, mostrará o quanto os dominadores avançaram quando imaginaram poder impor algo mediante sua simples "vontade soberana", isto é, apenas como querentes. Aliás, São Sancho é obrigado a aceitar a ilusão dos juristas e políticos sobre a vontade soberana para poder fazer brilhar esplendidamente – nas equações e antíteses em que logo nos deleitaremos – a sua própria vontade e ficar em condições de tirar da cabeça alguma ideia que pôs dentro dela.

> "Meus queridos irmãos, considerai uma alegria fugaz o fato de cairdes em provações." (*Saint-Jacques le bonhomme* 1,2[269])

Lei = vontade soberana do Estado,
= vontade do Estado.

---

[1] sem rodeios

Antíteses:

Vontade do Estado, vontade estranha	– Minha vontade, vontade própria.
Vontade soberana do Estado	– possuidor da vontade Minha.
	– Minha voluntariedade.
Próprios do Estado, os que portam a lei do Estado	– "Próprios de si (Únicos), que portam a sua própria lei em si mesmos."(p. 268)

Equações:

A) a vontade do Estado	=	não Minha vontade.
B) Minha vontade	=	não a vontade do Estado.
C) vontade	=	querer.
D) Minha vontade	=	não querer do Estado,
	=	vontade contra o Estado,
	=	renitência contra o Estado.
E) querer o não Estado	=	voluntariedade.
voluntariedade	=	não querer o Estado.
F) a vontade do Estado	=	o nada da Minha vontade,
	=	Minha ausência de vontade.
G) Minha ausência de vontade	=	o ser da vontade do Estado.

(Já do que vimos anteriormente sabemos que o ser da *vontade* do Estado é igual ao ser do Estado, do que resulta a seguinte nova equação:)

H) Minha ausência de vontade	=	ser do Estado.
I) o não da Minha ausência de vontade	=	não ser do Estado.
K) a voluntariedade	=	o nada do Estado.
L) Minha vontade	=	não ser do Estado.

Nota 1. Já segundo a frase acima citada, da p. 256,

"os Estados duram enquanto a vontade *dominante for encarada* como tendo um sentido idêntico ao da vontade *própria*".

Nota 2.

"Quem, para subsistir" (fala-se à consciência do Estado), "tiver de contar com a ausência de vontade de Outros, é um produto mal feito desses Outros, assim como o senhor é um produto mal feito do servo." (p. 257) (equações F, G, H, I)

Nota 3.

"A v*ontade própria Minha* é o *destruidor* do Estado. Por essa razão, ela é estigmatizada por este último como *voluntariedade*. A *vontade própria* e *o Estado* são poderes em inimizade mortal, entre os quais não pode haver paz eterna" (p. 257). – "Por isso, ela vigia realmente a Todos; *ela* vê em cada Um um egoísta" (a voluntariedade), "e do egoísta ela tem medo" (p. 263). "*O* Estado [...] se opõe

ao duelo [...] até mesmo qualquer *pancadaria* é punida" (mesmo que a polícia não seja chamada). (p. 245)

Nota 4.

"Para ele, *o* Estado, é incontornavelmente necessário que Ninguém tenha vontade *própria*; se alguém a tivesse, o Estado teria de excluí-lo" (trancafiar, banir); "se a tivessem *Todos*" ("quem é essa pessoa que Vós chamais de 'Todos'?"), "eles eliminariam o Estado." (p. 257)

Isso também pode ser desenvolvido retoricamente:

"De que adiantam as Tuas leis se não há quem as observe? De que adiantam tuas ordens, se Ninguém se deixa comandar?" (p. 256)[a]

Nota 5.

A antítese simples "vontade do Estado – Minha vontade" explica uma motivação aparente no que segue: "Se *se* imaginasse até mesmo o caso em que cada indivíduo do povo tivesse declarado a mesma vontade e, por esse meio, tivesse se concretizado uma *vontade geral*" (!) "perfeita: nada mudaria na questão. Não estaria Eu preso, hoje e depois, à Minha vontade de ontem? [...] Minha criatura, a saber, uma determinada expressão da vontade, teria se tornado Minha senhora; eu, porém, [...] o Criador, estaria inibido na Minha fluidez e na Minha dissolução. [...] Pelo fato de ontem eu ter sido um querente, hoje sou um sem-vontade, ontem voluntário, hoje involuntário." (p. 258)

São Sancho procura, aqui, apropriar-se da velha frase, já tantas vezes repetida por revolucionários bem como por reacionários, de que na democracia o indivíduo exerce sua soberania apenas por um momento para, logo em seguida, renunciar novamente ao domínio, e o faz de maneira "desengonçada", aplicando a ela a sua teoria fenomenológica do criador e da criatura. A teoria do criador e da criatura, no entanto, priva essa frase de todo sentido. De acordo com essa sua teoria, São Sancho não é um sem-vontade hoje por ter mudado a sua vontade de ontem, isto é, por ter uma vontade diferentemente

[a] Nota 5. "Há um esforço para diferenciar lei da ordem arbitrária, de uma ordenança [...]. Unicamente a lei sobre o agir humano [...] é uma *manifestação da vontade*, logo ordem (ordenança)." (p. 256) [...] "Alguém pode muito bem declarar o que quer tolerar, logo que por meio de uma lei não quer admitir o contrário disso, sob pena de tratar o transgressor como seu inimigo. [...] Eu sou obrigado a tolerar que ele Me trate como seu inimigo, mas jamais que disponha de Mim como se eu fosse sua criatura, nem que faça da sua racionalidade ou até irracionalidade a Minha norma." (p. 256) – Neste ponto, portanto, o nosso Sancho não tem nada a objetar contra a lei, desde que ela trate o transgressor como *inimigo*. A inimizade contra a lei se volta apenas contra a forma, não contra o conteúdo. Toda lei repressiva, que o ameaça com a forca e a roda, parece-lhe conveniente desde que ele possa concebê-la como declaração de guerra. São Sancho se tranquiliza quando nos limitamos a conferir-lhe a honra de encará-lo como *inimigo*, não como criatura. Na realidade, ele é, no máximo, *inimigo* "*do* homem", mas *a* criatura das condições berlinenses. (S. M.)

determinada, de maneira que agora a bobagem ontem elevada à condição de lei como expressão de sua vontade oprimiria como laço ou amarra a sua vontade hoje já mais esclarecida. Segundo sua teoria, a sua vontade de hoje deve ser, antes, a negação de sua vontade de ontem, porque ele tem a obrigação de, sendo o criador, comportar-se em relação à sua vontade de ontem no sentido de dissolvê-la. Só na condição de "sem-vontade" ele é criador, na condição de realmente querente ele é criatura o tempo todo. (Ver a "Fenomenologia".) Mas, agora, só "porque ele ontem era um querente" não quer dizer de modo algum que hoje ele seja um "sem-vontade"; ele é, antes, um *renitente* contra a sua vontade de ontem, quer esta tenha ou não assumido a forma de lei. Nos dois casos, ele pode dissolvê-la, como ele sempre costuma fazer, a saber, *como sua vontade*. Desse modo, ele terá satisfeito completamente o egoísmo em acordo consigo mesmo. Portanto, é completamente indiferente se a sua vontade de ontem assumiu ou não uma forma de existência como lei fora de sua cabeça, especialmente se considerarmos que a "palavra que escapou para fora dele", acima mencionada, também já foi rebelde em relação a ele. E, ademais, na frase acima, São Sancho não quer, de fato, preservar a sua voluntariedade, e sim a sua espontaneidade, *liberdade* de vontade, *liberdade*, o que representa uma infração grave contra o código moral do egoísta em acordo consigo mesmo. Enrascado nessa infração, São Sancho vai tão longe a ponto de proclamar a acima tão difamada liberdade interior, a liberdade da relutância, como a verdadeira peculiaridade. Mas

> "Como mudar isso?", clama Sancho. "A única maneira é Eu não reconhecer nenhum dever, isto é, não Me amarrar ou deixar amarrar. – Só que Me amarrarão! *Minha vontade ninguém pode amarrar e Minha renitência permanece livre!*" (p. 258)

> Tambores e trombetas homenageiam
> Sua jovem glória![270]

E São Sancho esquece de "fazer a singela reflexão" de que sua "vontade", não obstante, está "amarrada" na medida em que ela é uma "*renitência*" contra a sua vontade.

Na frase acima sobre o fato de a vontade individual estar amarrada pela vontade geral expressa em forma de lei, consuma-se a visão idealista do Estado, para a qual se trata da simples vontade e que, entre os autores franceses e alemães, levou às mais sutis *quæstiunculis*[1].[a]

Aliás, caso se trate apenas do "querer", não do "poder", e na pior das hipóteses apenas da "relutância", não dá para ver por que São Sancho quer

---

[a] Se a voluntariedade de um indivíduo se sentirá amanhã oprimida por uma lei que ontem ela ajudou a fazer é algo que dependerá de que ocorram novas circunstâncias, de que seus interesses se modifiquem a tal ponto que a lei feita ontem não corresponda

[1] questiúnculas

eliminar de forma tão rasa um objeto tão profícuo do "querer" e da "relutância" como é a lei do Estado.

"Toda e qualquer lei etc. – a esse ponto chegamos hoje." (p. 256)

Impressionante tudo o que crê *Jacques le bonhomme*.

——✦——

As equações até aqui foram puramente destrutivas contra o Estado e a lei. O verdadeiro egoísta *teve de* comportar-se de modo puramente destrutivo contra ambos. Sentimos falta da apropriação, mas, em contrapartida, tivemos a alegria de ver São Sancho realizar a grande proeza de mostrar como se destrói o Estado por meio de uma simples modificação da vontade, que, por sua vez, naturalmente depende da simples vontade. Entretanto, a apropriação não está totalmente ausente aqui, embora ela acompanhe o processo bem marginalmente e só mais tarde possa, "às vezes", trazer resultados. As duas antíteses acima

Vontade do Estado, vontade estranha – Minha vontade, vontade própria,
vontade soberana do Estado – possuidor da vontade Minha

também podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

Domínio da vontade estranha – Domínio da vontade própria.

Nesta nova antítese, que aliás estava permanentemente oculta na base de sua destruição do Estado por meio de sua voluntariedade, ele se apropria da ilusão política sobre o domínio da arbitrariedade, da vontade ideológica. Ele também poderia expressar isso assim:

Arbítrio da lei – lei do arbítrio.

---

mais a esses interesses modificados. Se essas novas circunstâncias tiverem alguma influência sobre os interesses de toda a classe dominante, essa classe modificará a lei; se tiverem influência apenas sobre indivíduos, a renitência destes será naturalmente desconsiderada pela maioria.

Apetrechado com essa liberdade da relutância, Sancho pode, agora, restabelecer a limitação da vontade de Um por meio da vontade do Outro, que constitui exatamente o fundamento da concepção idealista do Estado, acima exposta.

"Pois, de fato, seria uma esculhambação se cada Um pudesse fazer o quisesse. – Quem é que diz que cada Um pode fazer Tudo?" ("o que quiser" foi omitido sabiamente aqui). –

"Que Cada Um de Vós se torne um Eu onipotente!", era o teor do discurso do egoísta em paz consigo mesmo.

"Para que", consta a seguir, "para que afinal estás aqui, Tu que não precisas tolerar Tudo? Reage! Assim ninguém fará nada contra Ti." (p. 259) – e, para deixar cair a última aparência da diferença, ele faz que, por trás do "Ti" único, "se postem, por segurança", mais "alguns milhões", de modo que todo o seu tratado pode servir muito bem como início "desengonçado" de uma teoria do Estado em termos rousseaunianos. (S. M.)

Entretanto, a tal simplicidade de expressão São Sancho não conseguiu chegar.

Na antítese III, já temos uma "lei dentro dele"; mas ele se apropria da lei de forma ainda mais direta na seguinte antítese:

Lei, manifestação da vontade do Estado	–	Lei, manifestação da vontade Minha, manifestação da Minha vontade

> "Alguém pode muito bem explicar o que quer tolerar, logo não admitir o seu contrário por meio de uma *lei*" etc. (p. 256)

Esse não admitir vem acompanhado das ameaças obrigatórias. Esta última antítese tem sua relevância para a seção sobre o crime.

Episódios. Na p. 256, nos é explicado que "lei" não se distingue da "ordem arbitrária, ordenança", porque ambas são "manifestação da vontade", logo "ordem". – Nas p. 254, 255, 260, 263, dando a impressão de falar "*do* Estado", ele pressupõe o Estado *prussiano* e trata das importantes questões da *Vossische Zeitung* sobre o Estado de direito, a exoneração de funcionários públicos, a arrogância dos funcionários e tolices desse tipo. A única coisa importante é a descoberta de que os antigos parlamentos franceses insistiam no direito de fazer o registro dos editos reais, *porque* eles queriam "julgar por direito próprio". O ato de registrar as leis, adotado pelos parlamentos franceses, surgiu concomitantemente com a burguesia e com a necessidade imperiosa imposta aos reis de pretextar, diante tanto da nobreza feudal quanto de Estados estrangeiros, uma vontade estranha da qual a sua seria dependente, e a necessidade de, ao mesmo tempo, oferecer uma garantia aos burgueses. São Max pode buscar uma compreensão mais aprofundada disso na história de seu dileto Francisco I; de resto, antes de falar novamente dos parlamentos franceses ele deveria ao menos buscar alguma informação, nos catorze volumes do *Des Etats généraux et autres assemblées nationales* (Paris, 1788), sobre o que os parlamentos franceses queriam ou não queriam e que importância tinham. De modo geral, este seria o lugar apropriado para inserir um episódio curto sobre a *erudição* do nosso Santo desbravador. Abstraindo dos livros teóricos, como os escritos de Feuerbach e de B. Bauer, assim como os da tradição hegeliana, que constituem a sua fonte principal – abstraindo destas fontes teóricas, que estão entre as mais precárias, o nosso Sancho utiliza e cita as seguintes fontes históricas: para a revolução francesa, os *Politische Reden* de Rutenberg[271] e os *Denkwürdigkeiten* dos Bauer[272]; para o comunismo, Proudhon, a *Volksphilosophie* de A. Becker, a revista *Einundzwanzig Bogen*[273] e o Relatório-Bluntschli; para o liberalismo, a *Vossische Zeitung*, os jornais patrióticos da Saxônia, a Câmara de Baden, mais uma vez as *Einundzwanzig Bogen* e o escrito de E. Bauer, que marcou época; além disso, aqui e ali ainda são citados, como comprovações históricas: a Bíblia, o *18. Jahrhundert* de Schlosser, a *Histoire de dix ans*, de Louis Blanc, as *Politische Vorlesungen* de

Hinrichs, *Dies Buch gehört dem König*, de Bettina, a *Triarchie* de Heß, os *Deutsch-Französische Jahrbücher*, as *Anekdota* de Zurique, Moriz Carrière sobre a catedral de Colônia, a Sessão da Câmara dos Pares de Paris de 25 de abril de 1844, Karl Nauwerck, *Emilia Galotti*[274], a Bíblia – em suma, a sala de leitura inteira de Berlim junto com seu proprietário, Willibald Alexis Cabanis. Em vista dessa amostra dos profundos estudos de Sancho, torna-se perfeitamente explicável por que, para ele, há neste mundo tal infinidade de coisas estranhas, isto é, sagradas.

III. O crime

Nota 1.

> "Se Tu permites que um Outro Te dê o direito, então Tu deves permitir que ele Te dê igualmente o não direito. Se é dele que Te vem a justificação e a recompensa, então espera dele, também, a acusação e a punição. O direito vem acompanhado do *não direito*, a legalidade, do crime. O que – és – Tu? – Tu – és – um – *criminoso*!!" (p. 262)

O *code civil*[1] vem acompanhado do *code pénal*[2], o *code penal*, do *code de commerce*[3]. O que és tu? Tu és um – *commerçant*[4]!

São Sancho poderia ter nos poupado dessa surpresa enervante. Vindo dele, a frase "Se Tu permites que um Outro Te dê o direito, então Tu deves permitir que ele Te dê igualmente o não direito" perdeu todo o sentido, na medida em que, desse modo, pretende acrescentar uma nova determinação; pois ele já disse, de acordo com uma equação anterior: se Tu permites que um Outro Te dê o direito, então Tu estás permitindo que ele Te dê direito estranho, portanto, o *Teu não direito*.

A) Simples canonização de crime e punição

a) Crime

No que diz respeito ao crime, trata-se, como já vimos, de um substantivo para designar uma categoria geral do egoísta em acordo consigo mesmo, negação do Sagrado, *pecado*. Nas antíteses e equações já citadas sobre os exemplos do Sagrado: Estado, direito, lei, a relação negativa do Eu com esse Sagrado ou a cópula também podia ser chamada de crime, assim como em relação à lógica hegeliana, que igualmente é um exemplo do Sagrado, São Sancho também pode dizer: Eu não sou a lógica hegeliana, Eu sou um pecador contra a lógica hegeliana. Já que ele estava falando de direito, Estado etc., ele deveria ter continuado assim: um outro exemplo de pecado ou de crime são os assim chamados *crimes jurídicos* ou os *crimes políticos*. Em vez disso, ele expõe extensamente, uma vez mais, que esses crimes seriam

[1] Código Civil [2] Código Penal [3] Código Comercial [4] comerciante

os pecados contra o Sagrado,
"   "   "   a ideia fixa,
"   "   "   o fantasma,
"   "   "   "*o* homem".

"Só contra *um Sagrado* há criminosos." (p. 268)

"*O Código criminal só subsiste por meio do Sagrado*." (p. 318)

"Da *ideia fixa* se originam os crimes." (p. 269)

"Vê-se aqui como, uma vez mais, é '*o* homem' que encaminha também o conceito do crime, do pecado *e, desse modo,* o do direito." (Antes era o inverso.) "Um homem no qual Eu não reconheço o homem é um pecador." (p. 268)

Nota 1.

"Poderia Eu aceitar que alguém cometa um crime contra Mim" (isto é afirmado em contraposição ao povo francês durante a revolução), "sem aceitar que ele deva agir assim como Eu considero apropriado? E esse agir *Eu chamo* de o direito, o bom etc., o divergente Eu chamo de um crime. Logo, *penso Eu* que os Outros deveriam seguir na direção do *mesmo* alvo junto comigo [...] como seres que devem obedecer a alguma lei" (vocação! destinação! missão! O Sagrado!!!) "'racional'. Eu *estatuo* o que seja *o* homem e o que significa agir de modo verdadeiramente humano, e exijo de cada Um que essa lei se torne, para ele, norma e ideal, sob pena de ele se *identificar* como pecador e criminoso [...]" (p. [267]-8).

Ao fazer isso, ele derrama uma lágrima ominosa sobre os túmulos das "pessoas próprias" que, na época do terror, foram assassinadas pelo povo soberano em nome do Sagrado. Com o auxílio de um exemplo, ele continua a demonstrar como, a partir dessa perspectiva sagrada, podem ser construídos os nomes dos crimes reais.

"Se, como na revolução, o que era *o fantasma*, o homem, é concebido como 'bom burguês', *então vêm* desse conceito do homem as conhecidas 'transgressões e crimes'." (Quer dizer: então esse conceito etc. *dá de si* os conhecidos crimes.) (p. 268)

Temos, aqui, um brilhante exemplo de o quanto a credulidade é a qualidade predominante do nosso Sancho no capítulo sobre o crime, quando ele transforma os *sans-culottes* da revolução, mediante um maltrato sinonímico da palavra *citoyen*, em "bons burgueses" berlinenses. Segundo São Max, "bons burgueses e leais funcionários" andam inseparavelmente juntos. "Robespierre, por exemplo, Saint-Just etc." seriam, portanto, os "leais funcionários", ao passo que Danton tornou-se culpado de um problema de caixa e malbaratou o dinheiro do Estado. São Sancho fez uma boa introdução para uma história da revolução para o burguês e camponês prussiano.

Nota 2.

Depois de São Sancho nos ter assim apresentado o crime político e jurídico como um exemplo de crime em termos gerais, a saber, da sua categoria do

crime, do pecado, da negação, inimizade, ofensa, desprezo do Sagrado, da conduta indecente contra o Sagrado, ele pode, agora, declarar com confiança:

> "Até aqui, o egoísta tem se afirmado no crime e zombado do Sagrado." (p. 319)

Nesta passagem, todos os crimes cometidos até aqui são creditados na conta do egoísta em acordo consigo mesmo, ainda que, posteriormente, tenhamos de transferir alguma coisa disso para o devedor. Sancho crê que, até aqui, só se cometeram crimes para zombar "do Sagrado" e para se afirmar, não contra as coisas, mas contra o Sagrado *nas* coisas. O furto cometido por um pobre-diabo que se apropriou de um táler alheio pode ser subsumido na categoria dos crimes contra a lei; *por isso*, esse pobre-diabo cometeu o furto por pura vontade de violar a lei. Exatamente como *Jacques le bonhomme* imaginou, acima, que as leis teriam sido promulgadas e que ladrões teriam sido trancafiados unicamente por causa do Sagrado.

b) Pena

Como temos de nos ocupar justamente com crimes jurídicos e políticos, descobre-se, nessa oportunidade, que de tais crimes "na acepção comum" costuma decorrer uma *pena*, ou então, como está escrito, que "a morte é o soldo do pecado"[275]. Agora se entende, depois de tudo o que já ouvimos sobre o crime, que a pena é a autodefesa e a prevenção *do Sagrado* contra os profanadores.

Nota 1.

> "A pena só tem um sentido caso deva ser expiação pela violação de algo sagrado" (p. 316). Na pena, "cometemos a loucura de querer satisfazer o direito, a fantasmagoria" (o Sagrado). "O Sagrado deve poder defender-se", aqui, "do homem." (São Sancho comete, aqui, a "loucura", de confundir "*o* homem" com os "Únicos" "Eus próprios" etc.) (p. 318)

Nota 2.

> "O Código criminal só subsiste mediante o Sagrado e definha por si só quando se desiste da *pena*." (p. 318)

Na verdade, São Sancho quer dizer o seguinte: a pena definha por si só quando se desiste do Código criminal, isto é, a pena só subsiste por meio do Código criminal. "Porém," um Código criminal que existe apenas por meio da pena "não seria um absurdo, e uma" pena que existe apenas por meio do Código criminal "não seria também um absurdo?" (Sancho contra Heß, *Wig*[*and*,] p. 186.) Sancho confunde, aqui, o Código criminal com um manual de moral teológica.

Nota 3.

A título de exemplo de como da ideia fixa se origina o crime, veja-se o seguinte:

> “A *santidade* do matrimônio é uma *ideia fixa*. Da *santidade* decorre que a infidelidade é um *crime*, e, em consequência, *uma certa lei matrimonial* estipula” (para grande irritação das “Câmaras a.......[a]” e do “Imperador de todos os r......[b]”, e não menos do “Imperador do Japão” e do “Imperador da China” e especialmente do “Sultão”) “uma pena mais breve ou mais longa para isso.” (p. 269)

Frederico Guilherme IV, que acredita poder promulgar leis segundo o padrão do Sagrado e que, por causa disso, constantemente se desentende com todo o mundo, pode se consolar com o fato de ter encontrado, em nosso Sancho, ao menos Um que crê no Estado. Que São Sancho experimente comparar a lei matrimonial prussiana, que existe apenas na cabeça de seu autor, com as determinações válidas na prática do *code civil*, o que o levará a descobrir a diferença entre leis matrimoniais sagradas e profanas. Na fantasmagoria prussiana, a santidade do matrimônio deve ter validade, por determinação do Estado, tanto para o homem quanto para a mulher; na práxis francesa, na qual a mulher é encarada como propriedade privada do homem, só a mulher pode ser punida por adultério, e mesmo ela só pode sê-lo por exigência do homem, que faz valer seu direito de propriedade.

B) Apropriação de crime e punição por meio de antítese

Crime no sentido dos homens	=	Quebra da lei do homem (da manifestação da vontade do Estado, do poder do Estado) p. 259 ss.
Crime no sentido Meu	=	Quebra da lei Minha (Minha manifestação da vontade, Meu poder) p. 256 *passim*.

Essas duas equações se contrapõem antiteticamente e se originam da simples contraposição de “o homem” e “Eu”. Elas são meras sínteses do que já foi visto. O Sagrado pune o “Eu” – “Eu puno o ‘Eu’”

Crime =	inimizade contra a lei do homem (o Sagrado).	=	*inimizade* =	crime contra a lei Minha.
Criminoso =	o inimigo ou adversário do Sagrado (o sagrado como pessoa moral).	=	*inimigo* ou *adversário* =	o criminoso contra o “Eu”, o corpóreo.

---

[a] alemãs
[b] russos

<table>
<tr><td>Punir =</td><td>defender-se contra o “Eu” por parte do Sagrado.</td><td>} = {</td><td>defender-Me =</td><td>punição Minha contra “Eu”.</td></tr>
<tr><td>Pena =</td><td>satisfação (vingança) do homem contra “Eu”.</td><td>} = {</td><td>satisfação (vingança) =</td><td>punição Minha contra “Eu”.</td></tr>
</table>

Na última antítese, a satisfação também pode ser chamada de autossatisfação, já que se trata da satisfação *Minha* em contraposição à satisfação *do homem*.

Se, nas equações antitéticas acima, levamos em conta sempre o primeiro membro, resulta a seguinte série de antíteses simples, nas quais a tese contém sempre o *substantivo* sagrado, universal, estranho, e a antítese sempre o substantivo profano, pessoal, apropriado.

crime – inimizade.
criminoso – inimigo ou adversário.
punir – defender-me.
pena – satisfação, vingança, autossatisfação

Logo em seguida, teremos uma breve palavrinha a dizer sobre essas equações e antíteses, que são tão simples que até mesmo “um imbecil nato” (p. 434) será capaz de, em cinco minutos, apropriar-se desse método “único” de pensar. Antes disso, vejam-se algumas passagens comprobatórias, além das já citadas.

Nota 1.

“*Em teu agir contra Mim jamais poderás ser um criminoso*, e sim apenas um *adversário*” (p. 268) – e “inimigo”, no mesmo sentido (p. 256) – crime com inimizade do homem – como exemplos disso são citados (p. 268) os “inimigos da pátria”. – “O lugar da *pena deve*” (postulado moral) “ser tomado pela *satisfação*, que, por sua vez, não deve ter o propósito de satisfazer o direito ou a justiça, mas sim *Nos* proporcionar o que é satisfatório.” (p. 318)

Nota 2.

Ao lutar contra a aura de santidade (o moinho de vento) do poder vigente, São Sancho nem chega a conhecer esse poder e muito menos a atacá-lo; ele se limita a apresentar a exigência moral para que se modifique formalmente a relação do Eu com ele. (Ver “Lógica”.)

“Eu sou obrigado a tolerar” (asseveração inflada), “que ele” (sc.[1] Meu inimigo, por trás de quem estão alguns milhões de pessoas) “Me trate como seu inimigo, mas jamais que disponha de Mim como se Eu fosse sua cria-

[1] *Scilicet*: ou seja

> tura, nem que faça da sua racionalidade ou até irracionalidade a Minha norma" (p. 256) (onde ele concede ao P. P.[1] Sancho uma liberdade bastante restrita, a saber, a escolha entre se deixar tratar como sua criatura ou suportar os 3.300 açoites com que Merlim comprometeu suas *posaderas*[2]. Tal liberdade lhe é proporcionada por qualquer código criminal, que, todavia, não pergunta primeiro de que maneira deverá declarar sua inimizade ao P. P. Sancho). – "Mas, mesmo que Vós *pareçais imponentes* ao adversário como poder" (mesmo que sejais para ele um "poder *imponente*"), "nem por isso já sois uma autoridade santificada, a não ser que ele fosse um *criminoso*. *Respeito* e *consideração* ele não Vos deve, ainda que *tome precauções* em relação a Vós e ao Vosso poder." (p. 258)

O próprio São Sancho aparece, aqui, como "criminoso", ao *barganhar* com toda seriedade pela diferença entre "parecer imponente" e "ser respeitado", entre "precaver-se de" e "ter consideração por", uma diferença na ordem de, no máximo, uma décima sexta parte. Quando São Sancho "toma precauções" em relação a alguém, "ele vive na *reflexão* e possui um objeto sobre o qual *reflete*, o qual *respeita* e diante do qual ele sente reverência e temor" (p. 115). – Nas equações acima, a punição, a vingança, a satisfação etc. são apresentadas como partindo apenas de Mim; na medida em que São Sancho é o objeto da satisfação, as antíteses podem ser invertidas: por esse meio, a autossatisfação se transforma em ser-proporcionada-satisfação-para-um-outro-em-mim ou ser-dado-um-fim-na-Minha-satisfação.

Nota 3.

Os mesmo ideólogos que puderam imaginar que direito, lei, Estado etc. se originaram de um conceito geral, tal como, em última instância, do conceito do homem, e que teriam sido desdobrados por causa desse conceito, é natural que os mesmos ideólogos possam imaginar também que os crimes sejam cometidos por pura petulância contra um conceito, que os crimes em termos gerais não sejam nada mais que zombaria contra conceitos e que só seriam punidos para proporcionar satisfação aos conceitos violados. Sobre esse assunto já dissemos o necessário acima, com referência ao direito e, já antes disso, com referência à hierarquia, ao que remetemos. – Nas antíteses acima, às determinações canonizadas crime, pena etc. é contraposta a designação de uma outra determinação, que São Sancho à sua maneira escolhe entre essas *primeiras* determinações e da qual *se apropria*. Essa nova determinação, que, como foi dito, aparece aqui apenas nominalmente, sendo profana, deve conter a relação diretamente *individual* e expressar a condição *factual*. (Ver "Lógica".) Na história do direito, pode-se constatar que, nas épocas mais antigas e rudimentares, essas condições individuais e factuais constituíam exatamente, em sua forma mais crassa, o direito. Com

[1] *Pastor Pastorum* [2] nádegas[276]

o desenvolvimento da sociedade burguesa, ou seja, com a evolução dos interesses pessoais em interesses de classe, as relações jurídicas se modificaram e civilizaram a sua expressão. Não foram mais concebidas como individuais, mas como *universais*. Ao mesmo tempo, a divisão do trabalho transferiu para as mãos de poucos a conservação dos interesses conflitantes dos indivíduos singulares, o que provocou também o desaparecimento da imposição bárbara do direito. Toda a crítica de São Sancho ao direito limita-se, nas antíteses acima, a declarar a expressão *civilizada* das relações jurídicas e a divisão do trabalho civilizada como fruto da "ideia fixa", do Sagrado, e a reivindicar para si a expressão bárbara e a maneira bárbara de conciliá-los. Para ele, trata-se *tão somente* das *designações*, pois a coisa mesma ele não toca, já que não conhece as condições reais sobre as quais se apoiam essas diversas formas do direito e na expressão jurídica das relações de classe só consegue vislumbrar as designações idealizadas daquelas condições bárbaras. Assim, na manifestação da vontade stirneriana reencontramos a hostilização; na inimizade, no reagir etc., reencontramos o decalque do direito da força e a práxis do sistema feudal mais antigo; na satisfação, na vingança etc., reencontramos o *ius talionis*, a *Gewere* dos antigos germanos, a *compensatio*, *satisfactio*, em suma, os artigos principais das *leges barbarorum* e das *consuetudines feudorum*[277] – das quais Sancho se apropriou e passou a gostar não a partir das bibliotecas, mas das narrativas de seu antigo Senhor Amadis de Gaula. Em última instância, portanto, São Sancho chega, uma vez mais, apenas ao impotente mandamento moral de que cada Um deve buscar satisfação para si mesmo e aplicar penas a si mesmo. Ele acredita em Dom Quixote quando este lhe diz que, por meio de um simples mandamento moral, pode sem mais nem menos transformar os poderes de fato que surgem da divisão do trabalho em poderes pessoais. O quanto as condições jurídicas estão associadas ao desenvolvimento desses poderes efetivos, desenvolvimento originado da divisão do trabalho, é fato que pode ser reconhecido já a partir da evolução histórica do poder dos tribunais e da lamúria dos feudalistas em reação à evolução do direito. (Ver, por exemplo, Monteil, *loc. cit.*, *XIV^e^*, *XV^e^ siècle*.[278]) Exatamente na época entre o domínio da aristocracia e o da burguesia, quando colidiram os interesses de duas classes, quando o intercâmbio comercial entre as nações europeias começou a ganhar importância e, em consequência, a própria relação internacional assumiu um caráter *burguês*, o poder dos tribunais começou a ter mais relevância, chegando ao seu ápice sob o domínio burguês, para o qual essa divisão consumada do trabalho é incontornavelmente necessária. É totalmente indiferente o que os servos da divisão do trabalho, os juízes, e até mesmo os *professores juris*[1] imaginam sobre isso.

[1] professores de ciência jurídica

C) O crime na acepção comum e na acepção incomum

Há pouco o crime na acepção comum, ao ser falsificado, foi creditado na conta do egoísta na acepção incomum; agora a falsificação vem à tona. O egoísta incomum passa a achar que ele comete apenas crimes incomuns, que devem ser afirmados em contraposição ao crime comum. Portanto, debitamos novamente ao P. P. egoísta os crimes comuns, como *pr. contra*[1].

A luta dos criminosos comuns contra a propriedade alheia também pode ser expressa da seguinte maneira (embora isto valha para cada um dos concorrentes):

> eles – "buscam o bem *alheio*" (p. 265),
> buscam o bem sagrado,
> buscam *o Sagrado*, o que transforma o criminoso comum em "crente" (p. 265).

Essa acusação do egoísta na acepção incomum contra o criminoso na acepção comum é, entretanto, apenas aparente – pois ele próprio é quem ambiciona a aura de santidade do mundo inteiro. Na verdade, a acusação que ele levanta contra o criminoso não é a de estar buscando "o *Sagrado*", mas a de estar buscando o *"Bem"*.

Depois de ter construído, para a sua própria cabeça e dentro do mundo moderno, um "mundo próprio, um céu", a saber, um mundo de pelejas e cavaleiros andantes, depois de ter concomitantemente documentado a diferença entre si como criminoso cavalheiresco e os criminosos comuns, São Sancho empreende uma cruzada renovada contra os "dragões e arbustos, demônios do campo", "fantasmas, assombrações e ideias fixas". Seu fiel servo Szeliga cavalga devotamente atrás dele. E seguindo eles seu caminho aconteceu a admirável aventura dos desditados, que foram levados contra sua vontade onde eles por si não queriam ir, como está escrito no vigésimo segundo de Cervantes[279]. Troteando, pois, o nosso cavaleiro andante e seu servo Dom Quixote sem delonga, alçou Sancho os olhos e viu que pelo seu caminho vinham uns doze homens a pé, presos com algemas e por uma longa corrente, escoltados por um comissário e quatro gendarmes, que pertenciam à sagrada *Hermandad*[280], a *Hermandad* dos santos, ao Sagrado. Quando se aproximaram, São Sancho, com muito corteses falas, pediu aos que iam guardando que fossem servidos de informá-lo, e dizer-lhe a causa por que levavam aquela gente assim amarrada. – Condenados a trabalhos forçados na construção, mandados por Sua Majestade para Spandau[281]; mais não precisais saber. – Como, exclamou São Sancho, gente forçada? Será possível que o rei possa fazer violência a um "Eu próprio"? Diante disso, Eu Me convoco para a vocação de moderar essa violência. "A conduta do

[1] [como] constou anteriormente

Estado é *prática da violência* e a isto ele chama *direito*. Porém, a violência do indivíduo ele chama de crime". Em seguida, São Sancho começou a exortar os apenados, dizendo-lhes que não se acabrunhassem pois, apesar de serem "não livres", eram "próprios", e embora seus "ossos" talvez fossem ter de "gemer" por causa de alguns açoites, e talvez até lhes "arrancassem uma perna" – ainda assim, disse ele, Vós vencereis Tudo isso – porque "a Vossa vontade Ninguém poderá amarrar!" "E Eu sei com certeza que não há bruxaria no mundo que possa mover e forçar a vontade, como imaginam alguns simplórios; pois é o Nosso livre-arbítrio, e não há erva nem feitiço que possam subjugá-lo." Sim, "Ninguém poderá amarrar a Vossa vontade e Vossa renitência ficará livre!".

Como, porém, os condenados a trabalhos de construção não quisessem se tranquilizar com esse sermão, mas passassem a relatar um após o outro como era injusta sua condenação, Sancho falou: "Queridos irmãos, de Tudo o que me contastes ficou bem claro para mim que, embora tendo sido punidos por Vossos crimes, essa punição que deveis sofrer Vos proporciona pouco prazer, ou seja, que ides ao encontro dela de má vontade e até sem vontade nenhuma. E pode até ser que a pusilanimidade de um no aparelho de tortura, a pobreza do Outro, a falta de mercê do Terceiro e, por fim, o *julgamento* parcial *do juiz* tenham sido a causa da Vossa ruína e que *não se permitirá que Vos beneficieis* do direito *que Vos caberia*, 'o Vosso direito'. Tudo isto Me obriga a mostrar-Vos por que o céu Me pôs no mundo. Como, porém, a inteligência própria do egoísta em acordo consigo mesmo exige que não se tente pelo uso da violência nada que se possa conseguir pela concordância, solicito por este meio ao Sr. *Commissarius* e aos Srs. Gendarmes que Vos libertem e Vos permitam seguir o Vosso caminho. Além do mais, meus Srs. Gendarmes, a *Vós* esses pobres coitados não fizeram nada de mal. Não convém a egoístas em acordo consigo mesmos que eles se tornem verdugos de outros Únicos que nada lhes fizeram de mal. A Vós parece que 'a categoria do roubado passa para o primeiro plano'. Por que 'diligenciais' Vós 'contra o crime?' 'Em verdade, em verdade, Vos digo que estais cheios de entusiasmo pela moralidade, tomados pela ideia da moralidade', 'perseguis tudo o que é hostil a ela' – 'estais carregando para a cova', 'devido ao vosso juramento', esses pobres condenados a trabalhos forçados; Vós sois o Sagrado! Portanto, libertai de boa vontade essa gente. Caso contrário, tereis de haver-Vos comigo, Eu que 'derrubo povos com um sopro do Eu vivo', Eu que 'cometo a mais desmedida das profanações' e 'não temo nem mesmo a lua'".

"Olha só a audácia do indivíduo!", exclamou o comissário. "É melhor que Ele ponha já o penico na cabeça e trate de seguir seu caminho!"

São Sancho, porém, furioso com essa grosseria prussiana, embraçou a sua lança e, com toda a velocidade que a aposição lhe permitiu, correu de encontro a ele de modo que logo o derrubou no chão. Desencadeou-se, então, uma briga generalizada, durante a qual os condenados a trabalhos forçados

se libertaram, Szeliga-Dom Quixote foi jogado por um gendarme numa vala, que outrora servira de trincheira ou para impedir a passagem de ovelhas, e São Sancho cometeu os maiores atos heroicos contra o Sagrado. Em poucos minutos os gendarmes haviam sido dispersados, Szeliga rastejou para fora da vala e o Sagrado foi provisoriamente eliminado.

São Sancho, então, reuniu em torno de si os condenados a trabalhos forçados, agora libertos, e lhes dirigiu o seguinte discurso (p. 265, 266, "do Livro").

> "O que é um criminoso *comum*" (o criminoso na acepção comum) "senão Um que cometeu o *descuido fatal*" (beletrista fatal para burguês e camponês!), "de almejar ter o que é do povo, em vez de buscar o que é *Seu*? Ele buscou o *desprezível*" (murmuração geral dos condenados diante desse juízo moral) "bem *alheio*, fez o que fazem os *crentes*, que buscam aquilo que é de Deus" (o criminoso como alma boa). "O que faz o sacerdote que exorta o criminoso? Ele lhe apresenta a grande injustiça que cometeu com o seu ato: a de ter profanado o que foi santificado pelo Estado, a sua propriedade, na qual deve ser incluída também a vida dos que pertencem ao Estado. Em vez disso, ele poderia *ter preferido* censurá-lo por ter se maculado" (risadinhas dos condenados por essa apropriação egoísta do palavreado banal dos padrecos), "ao não ter *desprezado* o *alheio*, mas considerado digno de *ser roubado*" (grunhidos dos condenados): "ele poderia ter feito isso se não fosse um padreco" (um dos condenados: "Na acepção comum!"). "Eu, porém, falo com o criminoso como se fosse um *egoísta*, e ele *sentirá vergonha*" (um hurra sonoro e sem-vergonha dos criminosos, que não querem ser chamados a sentir vergonha), "não por ter se excedido em relação a Vossas leis e Vossos bens, mas por ter considerado Vossas leis dignas de se manejar" (aqui se fala de "manejar [*Umgehen*]" apenas "na acepção comum", mas de resto "Eu contorno [*umgehe*] um rochedo até poder explodi--lo", e "driblo [*umgehe*]", por exemplo, *até mesmo a* "censura"), "e Vossos bens dignos de se desejar" (outro hurra), "*sentirão vergonha* –"

Ginês de Passamonte, o arquiladrão, que de qualquer modo não conseguia aguentar muita coisa, gritou: "Não devemos fazer mesmo nada além de nos entregar à *vergonha* e mostrar submissão assim que o padreco na acepção incomum começa a nos 'exortar'?".

> "Sentirá vergonha", prossegue Sancho, "por não Vos ter desprezado juntamente com o que é Vosso, por ter sido pouco egoísta." (Sancho aplica, aqui, um critério estranho ao egoísmo dos criminosos. Em consequência, ouve-se um berreiro generalizado entre os condenados; um pouco desnorteado, Sancho desvia o rumo da conversa, voltando-se contra os "bons burgueses" presentes com um movimento retórico:) "Mas Vós não podeis falar com ele de modo egoísta, pois Vós não estais no nível de um criminoso, Vós – não cometeis crime algum."

Ginês interrompe de novo: "Que credulidade, bom homem! Nossos disciplinadores na prisão cometem crime de fato, desfalcam o caixa, praticam fraudes e violações [...][282]

[...] só que ele mostra novamente a sua credulidade. Até os reacionários já sabiam que, na constituição, os burgueses abolem o Estado naturalmente constituído e edificam e *fazem* um Estado próprio; que "*le pouvoir constituant, qui était dans le temps* (naturalmente constituído), passa *dans la volonté humaine*" [1]; que "esse Estado *feito* é como uma árvore feita, pintada" etc. Ver Fiévée, *Correspondance politique et administrative*, Paris, 1815 – *Appel à la France contre la division des opinions*[284] – *Le drapeau blanc* de Sarrans *aîné*[2] e a *Gazette de France* do período da restauração, bem como os escritos iniciais de Bonald, de Maistre etc. Os burgueses liberais, por sua vez, criticavam os republicanos mais antigos, sobre os quais eles naturalmente sabiam tão pouco quanto São Max sobre o Estado burguês, dizendo que o seu patriotismo nada seria além de "*une passion, factice envers un'être abstrait, une idée générale*"[3] (Benj. Constant, *De l'esprit des conquêtes*, Paris, 1814, p. 93), ao passo que os reacionários criticavam os burgueses, dizendo que sua ideologia política nada seria além de "*une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas*"[4] (*Gazette de France*, 1831, Février). – Na p. 295, São Sancho declara o Estado como "uma instituição para cristianizar o povo", e sabe dizer a respeito do fundamento do Estado somente que este é "mantido coeso" pelo "cimento" do "respeito à lei" ou o Sagrado por meio do respeito (o Sagrado como cópula) pelo Sagrado (p. 314).

Nota 4.

> "Se o Estado é sagrado, deve haver censura." (p. 316) – "O governo francês não refuta a liberdade de imprensa como direito humano, mas exige de cada indivíduo uma caução de que ele *realmente é um homem*." (*Quel bonhomme!* [5] *Jacques le bonhomme* é "convocado" a estudar as *Leis de setembro*[285].) (p. 380)

Nota 5, na qual receberemos os esclarecimentos mais profundos sobre as diferentes formas de Estado, as quais *Jacques le bonhomme* autonomiza e nas quais nada mais vê que diversas tentativas de realizar [*realisieren*] o verdadeiro Estado.

> "A república *não é nem um pouco diferente* da monarquia absoluta: pois não importa se o monarca se chama príncipe ou povo, já que Ambos são uma majestade" (o Sagrado) "[...] O constitucionalismo já avançou para além da república, porque ele é o Estado em processo de *dissolução*." Essa dissolução é explicada assim: "No Estado constitucional, [...] o governo quer ser absoluto e o povo quer ser absoluto. Estes dois Absolutos" (isto é, Sagrados) "se desgastarão mutuamente até o fim" (p. 302). – "Eu não sou o Estado, Eu sou o nada criador do Estado"; "desse modo submergem todas as perguntas" (sobre constituição etc.) "no seu verdadeiro nada." (p. 310) –

[1] "o poder constituinte que tomou forma no decorrer do tempo agora passa pela vontade humana"[283] [2] Sarrans, o Velho [3] "uma paixão artificial, devotada a um ente abstrato, a uma ideia geral" [4] "uma ilusão com que a classe abastada faz troça daquelas que não são" [5] Que homem de bem!

Ele deveria ter acrescentado que também as frases acima sobre as formas de Estados são apenas uma circunscrição desse "nada", cuja única criação é a frase acima: Eu não sou o Estado. São Sancho fala, aqui, bem ao estilo professoral alemão, de "*a*" república, que naturalmente é bem mais antiga do que a monarquia constitucional, como, por exemplo, as repúblicas gregas.

Naturalmente ele não sabe nada sobre o fato de que, num Estado representativo democrático como a América do Norte, as colisões de classes já atingiram uma forma para a qual as monarquias constitucionais recém começam a ser empurradas. Suas frases de efeito sobre a monarquia constitucional provam que ele não aprendeu nem esqueceu nada desde o ano 1842 do calendário berlinense.

Nota 6.

> "O Estado deve sua existência unicamente ao desprezo que Eu sinto por Mim" e "se extinguirá totalmente com o desaparecimento desse menosprezo" (de modo que é algo que depende unicamente de Sancho a determinação de em quanto tempo todos os Estados do mundo deverão se "extinguir". Repetição da nota 3 na equação inversa – ver "Lógica"). "Ele só existe quando está *acima de Mim*, só como *poder* e *poderoso. Ou*" (curioso este *ou*, que prova o contrário do que deveria provar) "*podeis* conceber um Estado cujos habitantes *em sua totalidade*" (salto do "Eu" para o "Nós") "*fazem* pouco caso dele?" (p. 377)

Não precisamos mais tratar da sinonímia entre "poder" [*Macht*], "poderoso" [*Mächtig*] e "fazer" [*machen*].

Do fato de em cada Estado haver pessoas que *fazem* caso dele, isto é, que no Estado e por meio do Estado fazem algo de *si*, Sancho conclui que o Estado é um poder que está acima dessas pessoas. Uma vez mais, o que está em jogo é a necessidade de tirar da cabeça a ideia fixa do Estado. *Jacques le bonhomme* continua a sonhar que o Estado é uma simples ideia, e acredita no poder independente dessa ideia de Estado. Ele é o verdadeiro "crente no Estado, possuído pelo Estado, político" (p. 309). Hegel idealizou a representação que tinham do Estado os ideólogos políticos que ainda partiam dos indivíduos isolados, embora partissem meramente da *vontade* desses indivíduos; Hegel transforma a vontade comum desses indivíduos na vontade absoluta; esta idealização da ideologia é tomada por *Jacques le bonhomme bona fide*[1] como a visão correta do Estado e, nessa fé, critica-a, declarando que o Absoluto é o Absoluto.

5. A sociedade como sociedade burguesa

Deter-nos-emos um pouco mais neste capítulo, porque se trata, não sem intenção, do capítulo mais confuso de todos os capítulos confusos contidos "no

[1] de boa-fé

Livro", e porque, ao mesmo tempo, é o que mostra de modo mais brilhante o quão pouco o nosso Santo consegue tomar conhecimento das coisas em sua forma profana. Em vez de profaná-las, ele as santifica, "beneficiando" o leitor com sua própria representação sagrada. Antes de chegarmos à sociedade burguesa propriamente dita, ainda teremos alguns novos esclarecimentos sobre a propriedade em termos gerais e sua relação com o Estado. Esses esclarecimentos se apresentam como novos pelo fato de proporcionarem a São Sancho a oportunidade de expor mais uma vez as suas equações prediletas sobre o direito e o Estado e, por esse meio, conferir ao seu "tratado" "refrações" e "variações mais diversificadas". Naturalmente teremos de citar só os últimos membros dessas equações já apresentadas, já que o leitor ainda se lembrará de seu contexto a partir do capítulo "Meu poder".

Propriedade privada
ou propriedade burguesa = não Minha propriedade,
= propriedade sagrada
= propriedade alheia
= propriedade respeitada ou respeito pela propriedade alheia
= propriedade *do homem* (p. 327, 369).

Dessas equações resultam, simultaneamente, as seguintes antíteses:

Propriedade no sentido burguês – propriedade no sentido egoísta. (p. 327)
propriedade *do* homem – "propriedade Minha".
("posses humanas" – Minhas posses) p. 324.
equações: o homem = Direito
= poder do Estado.
propriedade privada ou propriedade burguesa = propriedade de direito (p. 324),
= Minha por direito (p. 332),
= propriedade garantida,
= propriedade de estranhos,
= propriedade pertencente a estranhos,
= propriedade legal (p. 367, 332),
= um conceito jurídico,
= Algo espiritual,
= universal,
= ficção,
= pura ideia,
= ideia fixa,
= fantasma,
= propriedade do fantasma (p. 368, 324, 332, 367, 369).
propriedade privada = propriedade do direito.
direito = poder do Estado.

propriedade privada	=	propriedade em poder do Estado
	=	propriedade do Estado, ou então
propriedade	=	propriedade do Estado.
propriedade do Estado	=	não propriedade Minha.
Estado	=	o proprietário universal (p. 339, 334).

Chegamos agora às antíteses.

propriedade privada	–	*propriedade egoísta*
legitimado pelo (Estado de) direito (*ao* homem) como propriedade	–	autorizado por Mim como propriedade (p. 339).
Meu por direito	=	Meu pelo meu poder ou violência (p. 332).
propriedade dada por estranhos	–	propriedade tomada por Mim (p. 339).
propriedade legal de Outrem	–	propriedade legal do Outro é aquilo que Eu considero legítimo (p. 339),

o que pode ser repetido em centenas de outras fórmulas, como, por exemplo, quando se substitui "poder" por plenos poderes ou quando se emprega fórmulas já apresentadas.

propriedade privada = estranheza em relação à propriedade de todos os Outros	–	Minha propriedade = propriedade em relação à propriedade de todos os Outros

ou então:

propriedade de algo	=	propriedade de tudo (p. 343).

A alienação como relação ou cópula nas equações acima também pode ser expressa nas seguintes antíteses:

propriedade privada	–	*propriedade egoísta*
"referir-se à propriedade como algo Sagrado, fantasma", "respeitá-la", "ter respeito pela propriedade" (p. 324).	–	"abandonar a relação sagrada para com a propriedade", não mais encará-la como alheia, não temer mais o fantasma, não ter nenhum respeito pela propriedade, ter a propriedade da falta de respeito (p. 368, 340, 343).

Os modos de apropriação contidos nas equações e antíteses acima experimentarão sua efetivação somente na "associação"; mas já que, por enquanto, ainda nos encontramos na "sociedade sagrada", o que nos diz respeito agora é unicamente a canonização.

Nota. Na "Hierarquia" já foi tratada a razão pela qual os ideólogos podem conceber a relação de propriedade como uma relação "do homem", cujas diferentes formas em diferentes épocas são determinadas pelo modo como os indivíduos representam "*o* homem". Necessitamos, aqui, apenas remeter àquela seção.

Tratado I: Sobre o parcelamento das terras, o resgate das servidões e o açambarcamento da pequena propriedade de terras pela grande.

Todas essas coisas são desenvolvidas a partir da propriedade sagrada e da equação "propriedade burguesa = respeito pelo Sagrado".

> 1. "Propriedade, no sentido burguês, significa propriedade *sagrada*, de modo tal que Eu devo *respeitar* a Tua propriedade. 'Respeito pela propriedade!' *Em consequência*, os políticos gostariam que cada Um possuísse a sua pequena parcela de propriedade e, com esse propósito, provocaram, em parte, um incrível parcelamento." (p. 327, 328) – 2. "Os liberais, em termos políticos, empenham-se para que, se possível, todas as servidões sejam resgatadas e que cada Um seja senhor livre em sua terra, mesmo que o teor de solo dessa terra" (a terra tem *teor de solo*!) "possa ser adequadamente fertilizado com o estrume produzido por um único homem. [...] Por pequena que seja, desde que seja própria, a saber, uma *propriedade respeitada*. Quanto maior o número de tais possuidores, tanto mais gente livre e bons patriotas tem o Estado." (p. 328) – 3. "O liberalismo político, como tudo o que é religioso, dá valor ao *respeito*, à humanidade, às virtudes do amor. É por essa razão que ele vive em incessante irritação. *Pois na prática as pessoas não respeitam nada*, e todos os dias as pequenas possessões são novamente compradas em grande quantidade pelos proprietários maiores, e as 'pessoas livres' acabam por se tornar trabalhadores diaristas. Se, ao contrário, tivessem os 'pequenos proprietários' *ponderado* que também a grande propriedade é a Sua, não teriam se excluído respeitosamente dela e não teriam sido excluídos." (p. 328)

1. Em primeiro lugar, portanto, todo o movimento do parcelamento, do qual São Sancho só sabe que ele é o Sagrado, é explicado aqui a partir de um simples devaneio que "*os* políticos" "botaram na cabeça". "*Os* políticos" exigem "respeito pela propriedade" e, *em consequência*, "gostariam" de fazer esse parcelamento, que ainda por cima foi imposto em toda parte mediante o desrespeito à propriedade alheia! "*Os* políticos" realmente "provocaram", "em parte, um incrível parcelamento". Foi, portanto, obra dos "políticos" que o parcelamento no que concerne ao *cultivo* do solo tenha perdurado por tanto tempo – na França já antes da revolução, assim como hoje em dia ainda persiste na Irlanda e, em parte, também em Wales – e que para introduzir o cultivo em grande escala tenham faltado apenas os capitais e todas as demais condições. A propósito, São Sancho pode constatar o quanto "os políticos" de

hoje "gostariam" de realizar o parcelamento com base no fato de que a totalidade dos burgueses franceses está insatisfeita com ele, tanto porque o parcelamento diminui a concorrência dos trabalhadores entre si quanto por razões políticas; além disso, com base no fato de que a totalidade dos reacionários (o que Sancho já poderia ter constatado a partir das *Memórias* do velho Arndt[286]) via no parcelamento nada mais do que a transformação da propriedade de terra em propriedade moderna, industrial, negociável, profanada. Não é o lugar, aqui, para inteirar o nosso Santo das razões *econômicas* que obrigaram os burgueses a realizar essa transformação assim que assumiram o governo – uma transformação que pode ocorrer tanto por meio da suspensão das rendas territoriais que excedem o valor do lucro quanto por meio do parcelamento. Tampouco é o momento de inteirá-lo de que a forma como acontece essa transformação depende do estágio em que se encontram a indústria, o comércio, a navegação etc. de um país. As frases acima sobre o parcelamento nada mais são do que uma transcrição bombástica do simples fato de que em diversos lugares, "aqui e ali", existe um grande parcelamento – transcrição expressa no linguajar canonizante de nosso Sancho, que se encaixa em tudo e em nada. De resto, as frases acima de Sancho contêm apenas as fantasias do pequeno-burguês alemão sobre o parcelamento, que para ele, no entanto, é o estranho, "o Sagrado". Cf. "Liberalismo polít[ico"].

2. O resgate das servidões, uma *misère*[1] que só existe na Alemanha, onde os governos só se sentiram obrigados a dar esse passo pela condição mais evoluída dos países vizinhos e devido a apertos financeiros, é considerada pelo nosso Santo algo que "*os* liberais em termos políticos" almejam visando gerar "pessoas livres e bons burgueses". O horizonte de Sancho, mais uma vez, não vai além do Parlamento provincial da Pomerânia e da Câmara dos deputados da Saxônia. Esse resgate de servidões em terras alemãs jamais levou a algum resultado político ou econômico e, por se tratar de uma meia-medida, não produziu qualquer efeito. Naturalmente, mais uma vez Sancho nada sabe sobre os resgates de servidões nos séculos XIV e XV, *historicamente* importantes, que se originaram do desenvolvimento incipiente do comércio, da indústria e da carência de dinheiro dos proprietários de terras. – As mesmas pessoas que quiseram resgatar as servidões para, como acredita Sancho, fazer bons burgueses e pessoas livres, como, por exemplo, Stein e Vincke, mais tarde acharam que, para gerar "bons burgueses e pessoas livres", as servidões deveriam ser restabelecidas, como agora mesmo se tenta fazer na Vestfália, do que se deduz que o "respeito", tanto quanto o temor a Deus, serve para tudo.

3. A "compra em grande quantidade" da pequena propriedade de terras pelos "grandes proprietários" ocorre, de acordo com Sancho, porque o

[1] miséria

"respeito pela propriedade" não tem lugar na prática. Duas das mais corriqueiras consequências da concorrência, a concentração e o açambarcamento, a *concorrência* de modo geral, que não existe sem a concentração, aparecem aqui aos olhos do nosso Sancho como *violações* da *propriedade* burguesa, que se movimenta na concorrência. A propriedade burguesa já é violada pelo simples fato de existir. De acordo com Sancho, nada pode ser comprado sem que, com isso, se ataque a propriedade[a]. A profundidade do discernimento que São Sancho teve da concentração da propriedade de terras já ressalta do fato de nela ver somente o ato que mais salta aos olhos, o ato da concentração, a simples "compra em grande quantidade". A propósito, de acordo com Sancho, não é possível prever em que medida os pequenos proprietários deixam de ser proprietários pelo fato de se tornarem trabalhadores diaristas. Pois na página seguinte (p. 329) o próprio Sancho desenvolve, de modo extremamente solene, contra Proudhon, a ideia de que eles permanecem "proprietários da parcela que lhes resta do cultivo do solo", a saber, do salário pelo trabalho. "Às vezes é bem possível encontrar, por exemplo, na história", um revezamento em que ora a grande propriedade engole a pequena, ora a pequena engole a grande, dois fenômenos que, para São Sancho, se dissolvem pacificamente na razão mais que suficiente de que "na prática as pessoas não respeitam nada". O mesmo se aplica às demais formas, tão variadas, da propriedade de terras. E então segue o sábio dito "se os pequenos proprietários" etc.! No "Antigo Testamento", vimos como São Sancho, bem ao estilo especulativo, fez que os mais antigos ponderassem sobre as experiências dos mais recentes; agora vemos como ele, bem ao estilo do proseador, queixa-se de que os mais antigos não levaram em consideração não só as ideias dos mais recentes sobre eles, mas nem mesmo o próprio absurdo que estes proferiram. Que "*habilidade*" de pedagogo! Se os terroristas tivessem ponderado que levariam Napoleão ao trono – se os barões ingleses da época de Runnymede e da *Magna Charta*[287] tivessem ponderado que em 1849 as leis do cereal seriam abolidas – se Creso tivesse ponderado que Rothschild o sobrepujaria em riqueza – se Alexandre, o Grande, tivesse ponderado que Rotteck[288] o avaliaria e que seu império cairia nas mãos dos turcos – se Temístocles tivesse ponderado que derrotaria os persas no interesse de Otto, o Infante – se Hegel tivesse ponderado que seria explorado por São Sancho de maneira tão "comum" – se tivesse, se tivesse, se tivesse! De que "pequenos proprietários" São Sancho imagina estar falando? Dos agricultores sem propriedade que só se *tornaram* "pequenos proprietários" em função do esfacelamento da grande propriedade de terras, ou daqueles que hoje em dia estão sendo arruinados

[a] São Sancho chega a esse absurdo porque toma a expressão jurídica, ideológica, da propriedade burguesa pela propriedade burguesa real e então não consegue mais explicar por que essa sua ilusão não quer corresponder à realidade. (S. M.)

pela concentração? Para São Sancho, os dois casos parecem ser uma e a mesma coisa. No primeiro caso, eles não se excluíram de modo algum da "grande propriedade", mas cada Um tomou posse dela na proporção em que não foi excluído pelos outros e que tinha patrimônio. Contudo, esse não era o fanfarronesco patrimônio stirneriano, mas um patrimônio condicionado por relações bem empíricas, como, por exemplo, pelo seu próprio desenvolvimento e por todo o desenvolvimento até ali da sociedade burguesa, pela localidade e por sua maior ou menor interconexão com as localidades vizinhas, pelo tamanho da propriedade de terra de que se tomou posse e pela quantidade dos que se apropriaram dela, pelas condições da indústria, do intercâmbio, pelos meios de comunicação e instrumentos de produção etc. Quão pouco eles se comportaram de modo a excluir a grande propriedade de terra já ressalta do fato de que muitos dentre eles mesmos se tornaram grandes proprietários de terras. Sancho se expõe ao ridículo até mesmo na Alemanha com sua pretensão descabida de que os agricultores, numa época em que o parcelamento ainda nem existia e representava para eles a única forma revolucionária, deveriam ter pulado essa etapa e se lançado com um único salto no egoísmo em acordo consigo mesmo. Para nem falar nesse absurdo dito por ele, não era possível que os agricultores se organizassem em termos comunistas porque lhes faltavam os meios para realizar a primeira condição de uma associação comunista, a administração coletiva, e porque o parcelamento constituía, antes, apenas Uma das condições que mais tarde fizeram surgir a necessidade de tal associação. De qualquer modo, um movimento comunista jamais poderá partir do campo, mas partirá sempre das cidades apenas.

No segundo caso, quando São Sancho fala dos pequenos proprietários arruinados – estes ainda têm um interesse comum com os grandes proprietários de terras em relação à classe totalmente sem posses e em relação à burguesia industrial. E, mesmo no caso de não haver esse interesse comum, falta-lhes o poder para apropriar-se da grande propriedade de terras por morarem dispersos e porque toda sua atividade e sua situação de vida impossibilitam que estabeleçam uma associação, que é a primeira condição para tal apropriação, e porque um movimento desse tipo, por sua vez, pressupõe um outro de caráter bem mais geral, que nem sequer depende deles. – Por fim, toda a tirada de Sancho tem por resultado que eles devem tratar de tirar da cabeça o respeito pela propriedade de Outrem. Sobre isso ainda ouviremos, mais adiante, uma breve palavra.

Por fim, lancemos ainda Uma frase *ad acta*[1]: "*na prática as pessoas não respeitam nada mesmo*"; isto quer dizer que o problema parece não estar, "mesmo", no "respeito".

---

[1] aos autos

Tratado nº 2: propriedade privada, Estado e direito.

"Se tivesse, se tivesse, se tivesse!"

"Se São Sancho tivesse" deixado de lado por um momento as ideias em voga dos juristas e políticos sobre a propriedade privada, assim como a polêmica contra elas, se uma única vez tivesse apreendido essa propriedade privada em sua existência empírica, em sua conexão com as forças produtivas dos indivíduos, toda a sua sabedoria salomônica, com a qual ele agora nos entreterá, teria se desmanchado em nada. "Se tivesse" feito isso, dificilmente lhe teria escapado (embora ele seja, como Habacuque[289], *capable de tout*[1]) que a propriedade privada é uma forma necessária de intercâmbio em um determinado estágio das forças produtivas, uma forma de intercâmbio da qual não será possível se desvencilhar, que não poderá ser dispensada da produção da vida material imediata enquanto não se criarem forças produtivas para as quais a propriedade privada se torne um entrave. "Se tivesse" feito isso, tampouco escaparia ao leitor que Sancho fora obrigado a ocupar-se com condições materiais em vez de dissolver o mundo inteiro em um sistema de moral teológica, a fim de poder contrapor a este um novo sistema de moral, pretensamente egoísta. Não lhe teria escapado, inclusive, que se tratava, nesse caso, de coisas bem diferentes de "respeito" e desrespeito. "Se tivesse, se tivesse, se tivesse!"

Esse "se tivesse", aliás, é apenas uma reverberação da frase acima formulada por Sancho, pois "se Sancho tivesse" feito tudo aquilo, ele decerto não teria mais escrito o seu livro.

Ao aceitar pia e credulamente a ilusão dos políticos, juristas e demais ideólogos, ilusão esta que põe todas as relações empíricas de cabeça para baixo, e ainda adicionar-lhe, bem ao jeito alemão, algo de seu, São Sancho vê *transformar-se* a *propriedade privada* em *propriedade do Estado*, ou *propriedade de direito*, com a qual ele pode passar a realizar um experimento para justificar suas equações acima. Examinemos, em primeiro lugar, a transformação da propriedade privada em propriedade do Estado.

> "A questão da propriedade se decide unicamente pelo poder" (a questão do poder, por enquanto, decide-se, antes, pela propriedade), "e como o Estado – não importando se o Estado dos burgueses, o Estado dos vadios [*Lumpen*]" (a "associação" stirneriana) "ou o Estado dos homens – é pura e simplesmente o único poderoso, ele é o único proprietário." (p. 333)

Ao lado do fato do "Estado dos burgueses" alemão, aqui figuram, uma vez mais, as quimeras de Sancho e Bauer no mesmo nível, ao passo que as formações historicamente significativas do Estado não se acham em lugar nenhum. Em primeiro lugar, ele transforma o Estado numa pessoa, "*o* poderoso". Ele entende e distorce, ao estilo pequeno-burguês alemão, o fato de

[1] capaz de tudo

a classe dominante constituir o seu domínio comum como poder público, como Estado, no sentido de que "o Estado" se constitui como terceira força contra essa classe dominante e absorve em si mesmo todo o poder que tem em relação a ela. Ele passará, então, a comprovar sua crença por meio de uma série de exemplos.

Mesmo estando a propriedade, tanto sob o domínio da burguesia quanto em todas as épocas, vinculada a certas condições, em primeira linha econômicas, dependentes do estágio de desenvolvimento das forças produtivas e do intercâmbio, condições que necessariamente ganham expressão jurídica e política – São Sancho, em sua singeleza, acredita que

> "o *Estado* vincula a posse da propriedade", (*car tel est son bon plaisir*[1]) "assim como faz com tudo, por exemplo, com o casamento, a certas condições." (p. 335)

Pelo fato de os burgueses não permitirem que o Estado se imiscua em seus interesses privados e lhe concederem somente o poder necessário para garantir sua própria segurança e a preservação da concorrência, pelo fato de os burgueses de modo geral apenas aparecerem como cidadãos na proporção em que isso é imperioso para as suas relações privadas, *Jacques le bonhomme* acredita que eles "nada são" para o Estado.

> "Ao Estado interessa tão somente ser, ele próprio, rico; se Miguel é rico e Pedro pobre, isto não importa para ele – ambos não são nada para ele." (p. 334)

Na p. 345, ele haure a mesma sabedoria do fato de o Estado tolerar a concorrência em seu meio.

Do fato de a diretoria de uma empresa ferroviária preocupar-se unicamente com os acionistas, no sentido de que estes façam os seus pagamentos e recebam seus dividendos, o mestre-escola berlinense deduz, na sua inocência, que os acionistas "nada são para ela, assim como, para Deus, todos somos pecadores". A partir da impotência do Estado diante da atividade dos proprietários privados, Sancho demonstra a impotência dos proprietários privados diante do Estado e sua própria impotência diante de ambos.

Adiante. Pelo fato de os burgueses terem organizado a defesa de sua propriedade dentro do Estado e, em consequência, "Eu" não poder tirar a fábrica "daquele fabricante", a não ser no quadro das condições determinadas pela burguesia, isto é, da concorrência – *Jacques le bonhomme* acredita que

> "O Estado tem a fábrica como propriedade, o fabricante a tem apenas como feudo, como possessão." (p. 347)

Da mesma forma, o cachorro que guarda minha casa "tem" a casa "como propriedade", enquanto Eu a tenho apenas "como feudo, como possessão" recebida do cachorro.

---

[1] pois isto é o que lhe apraz

Do fato de as condições materiais encobertas da propriedade privada com frequência entrarem obrigatoriamente em contradição com a *ilusão jurídica* que se tem a respeito da propriedade privada, como fica evidente, por exemplo, no caso de expropriações, *Jacques le bonhomme* conclui que

> "aqui salta claramente aos olhos o princípio, de resto encoberto, de que somente o Estado é proprietário, e o indivíduo, em contraposição, é vassalo." (p. 335)

A única coisa que "aqui salta aos olhos" é que as relações profanas de propriedade escaparam à vista do nosso denodado burguês, escondendo-se sob o manto "do Sagrado", e que ele continua tendo que pedir emprestada da China uma "escada celestial" para "alçar-se" a um "degrau da cultura" no qual, nos países civilizados, até mesmo os mestres-escolas já se encontram. Do mesmo modo como, aqui, Sancho converte as contradições inerentes à *existência* da propriedade privada em *negação* da propriedade privada, assim ele também procedeu, como vimos acima, com as contradições no interior da família burguesa.

Sendo os burgueses, e de modo geral todos os membros da sociedade burguesa, forçados a se constituir como Nós, como pessoa moral, como Estado, para assegurar seus interesses comuns, e a delegar a alguns poucos, já em virtude da divisão do trabalho, o poder coletivo gerado por esse fato, *Jacques le bonhomme* imagina que

> "Cada um tem o usufruto da propriedade somente enquanto portar dentro de si *o Eu* do Estado ou for um membro leal da sociedade. [...] Quem for um Eu-Estado, isto é, um bom cidadão ou súdito, este, sendo *tal* Eu, não um Eu próprio, detém o feudo sem ser perturbado." (p. 334, 335)

Desse modo, cada um só detém a posse de uma ação da ferrovia enquanto "portar dentro de si" "o Eu" da diretoria; de acordo com isso, portanto, só se pode possuir uma ação da ferrovia na condição de santo.

Depois de ter impingido a si mesmo, dessa maneira, a identidade entre propriedade privada e propriedade do Estado, São Sancho pode dar um passo adiante:

> "O fato de o Estado não privar arbitrariamente o indivíduo daquilo que este possui da parte do Estado nada mais é do que o Estado não roubar a si próprio." (p. 334, 335)

O fato de São Sancho não roubar arbitrariamente a propriedade de outrem nada mais é que São Sancho não roubar a si próprio, já que ele *"encara"* toda propriedade como sua.

Seria descabido exigir de nós que nos aprofundemos nas demais fantasias de São Sancho sobre Estado e propriedade, como, por exemplo, que o Estado se vale da propriedade para "engodar" e "recompensar" os indivíduos; que, movido por uma *malice*[1] bem particular, ele teria inventado as altas custas

[1] malícia

judiciárias para arruinar os cidadãos, caso não se mostrassem leais a ele etc. etc.; e, de modo geral, na representação *pequeno-burguesa alemã* da *onipotência* do Estado, uma representação que já perpassa os antigos juristas alemães e que, aqui, se pavoneia com asseverações altissonantes.

Por fim, ele ainda procura explanar a já suficientemente comprovada identidade de propriedade do Estado e propriedade privada com o auxílio da sinonímia etimológica, mas, ao fazê-lo, bate *en ambas posaderas*[1] com sua erudição.

> "Minha propriedade privada é somente aquilo que, dentre o que é do Estado, ele deixa a meu encargo, na medida em que *reduz* (priva) esse tanto aos demais membros do Estado: é propriedade do Estado." (p. 339)

Casualmente, a coisa funciona exatamente do modo inverso. A propriedade privada em *Roma*, a única a que pode se referir o mote etimológico, encontrava-se na mais frontal contraposição à propriedade do Estado. De fato, o Estado concedeu aos plebeus propriedade privada mas, para isso, não reduziu a propriedade privada de "outros" e sim privou esses mesmos plebeus de parte de sua propriedade estatal (*ager publicus*[2]) e de seus direitos políticos, razão pela qual eles chamavam *a si mesmos* de *privati*, roubados, mas assim não se chamavam aqueles fantásticos "demais membros do Estado", com os quais sonha São Sancho. *Jacques le bonhomme* se expõe ao ridículo em todos os países, em todas as línguas e em todas as épocas desde o momento em que abre a boca para falar de fatos positivos, sobre os quais "o Sagrado" não pode ter nenhum conhecimento apriorístico.

O desespero diante do fato de que o Estado absorve toda a propriedade o impele de volta para dentro de sua autoconsciência "indignada" mais íntima, onde é surpreendido pela descoberta de que é um *literato*. Ele expressa sua admiração com as seguintes palavras dignas de nota:

> "Em oposição ao Estado, Eu sinto cada vez mais claramente que Me resta ainda um grande poder, o poder sobre Mim mesmo";

o que, em seguida, é desdobrado nos seguintes termos:

> "As Minhas ideias são, para Mim, uma propriedade real com que Eu posso fazer negócio." (p. 339)

O "vadio" [*Lump*] Stirner, o "homem da riqueza apenas ideal", toma, portanto, a resolução desesperada de fazer negócio com o leite coalhado, azedo, de suas ideias[290]. E de que modo esperto ele se safa quando o Estado declara as suas ideias como *contrebande*? Escutai:

> "Eu desisto delas" (em todo caso, uma sábia decisão) "e obtenho outras em troca delas" (isto é, caso alguém seja tão mau negociante que aceite

[1] em ambas as nádegas [2] terra que se encontrava em poder do Estado

trocar suas ideias pelas dele), "que passarão a ser Minha propriedade nova, comprada." (p. 339)

O cidadão honesto não se acalma antes de ter, preto no branco, a prova de que comprou legalmente a sua propriedade. Veja o consolo do cidadão berlinense diante de todos os apertos que o Estado lhe causa e de todos os problemas com a polícia: "Sobre ideias há isenção de imposto!".

A transformação da propriedade privada em propriedade do Estado se reduz, no final das contas, à concepção de que o burguês só possui como exemplar do gênero "burguês", cuja síntese se chama Estado e dá a propriedade ao indivíduo como feudo. Aqui, uma vez mais, a questão está de cabeça para baixo. Na classe burguesa, como em todas as demais classes, somente evoluem para condições coletivas e universais aquelas condições pessoais nas quais os membros individuais da classe têm sua posse e vivem. Ainda que antigamente tais ilusões filosóficas tivessem livre curso na Alemanha, atualmente elas se tornaram completamente ridículas, numa época em que o comércio mundial demonstrou de sobejo que a aquisição burguesa é totalmente independente da política, e que a política, em contraposição, é totalmente dependente da aquisição burguesa. Já no século XVIII, a política era tão dependente do comércio que, por exemplo, quando o Estado francês quis tomar um empréstimo, um particular teve de avalizar o Estado junto aos holandeses.

A "Minha falta de valor" ou "o pauperismo" é a "valorização" ou o "subsistir" do "Estado" (p. 336): esta é uma das 1.001 equações stirnerianas que aqui mencionamos pela simples razão de que, nessa oportunidade, ouvimos algumas novidades sobre o pauperismo.

> "*O pauperismo é a Minha falta de valor*, um fenômeno em que não posso concretizar Meu valor. Por essa razão, Estado e pauperismo são uma e a mesma coisa. [...] O Estado visa, o tempo todo, *tirar proveito* de Mim, isto é, explorar-Me, despojar-Me, consumir-Me, mesmo que essa tentativa consista tão somente em que Eu lhe proporcione uma *proles*[1] (proletariado). Ele quer que eu seja sua criatura." (p. 336)

Abstraindo do fato de que aqui se evidencia o quão pouco depende dele concretizar seu valor, embora ele possa impor sua peculiaridade em toda parte e em todo o tempo, de que aqui, uma vez mais, essência e fenômeno, em contraposição a afirmações anteriores, são totalmente separados um do outro, emerge novamente a referida visão pequeno-burguesa do nosso *bonhomme*, de que "o Estado" quer explorá-lo. O que nos interessa, ainda, é a derivação etimológica, a partir da língua latina antiga, do proletariado, que aqui é introduzida furtiva e ingenuamente no Estado moderno. Será que São Sancho realmente não sabe que, onde quer que o Estado moderno

[1] descendência

tenha se desenvolvido, o "proporcionar uma *proles*" constitui para o Estado, isto é, para os burgueses oficiais, justamente a atividade mais desagradável do proletariado? Quem sabe não deveria ele, para seu próprio bem, traduzir também Malthus[291] e o ministro Duchâtel[292] para o alemão? Como pequeno-burguês alemão, há pouco São Sancho "sentiu", "cada vez mais claramente", que ainda lhe "restava, em oposição ao Estado, um grande poder", ou seja, ter ideias a despeito do Estado. Se ele fosse um proletário inglês, ele teria sentido que lhe "restava o poder" de fazer filhos a despeito do Estado.

Mais uma jeremiada contra o Estado! Mais uma teoria do pauperismo! Primeiro ele, na qualidade de "Eu", "produz" "farinha, linho ou ferro e carvão", com o que ele abole desde já a divisão do trabalho. Em seguida, ele começa a "lamuriar-se" "longamente" de que seu trabalho não é pago de acordo com o que vale e entra em conflito, até segunda ordem, com os pagadores. O Estado, então, intervém "apaziguando".

> "Se Eu não Me contentar com o preço que ele" (a saber, o Estado) "estipular para certa mercadoria e certo serviço, se Eu buscar, antes, estipular por Mim mesmo o preço para a Minha mercadoria, isto é, fazer que Eu seja pago, então entro em conflito, até segunda ordem" (grande "Até Segunda Ordem" – não com o Estado, mas) "com os compradores da mercadoria." (p. 337)

Ao querer estabelecer uma "relação direta" com esses compradores, isto é, "encostá-los na parede", o Estado "intervém", "aparta um homem do outro" (embora não se trate, aqui, do "homem", mas de trabalhadores e empregadores ou, o que ele embaralha completamente, de vendedores e compradores de mercadorias), e o Estado faz isso com a intenção malévola "de, como espírito," (espírito santo, em todo caso)

> "pôr-se de permeio. Os trabalhadores que exigem um salário maior são tratados como criminosos assim que fazem menção de *forçá-lo*". (p. 337)

Temos aqui, uma vez mais, um primor de absurdo. O Sr. Senior poderia ter se poupado de escrever suas cartas sobre o salário laboral[293] se antes tivesse estabelecido uma "relação direta" com Stirner; especialmente porque, neste caso, o Estado decerto não teria "apartado um homem do outro". Nesta passagem, Sancho faz o Estado entrar em cena três vezes. Primeiro "apaziguando", em seguida determinando o preço e, por fim, como "espírito", como o Sagrado. O fato de São Sancho, após a gloriosa identificação da propriedade privada com a propriedade do Estado, fazer que o Estado também determine o salário laboral, atesta que sua coerência e seu desconhecimento das coisas deste mundo se equivalem. Fato que igualmente escapa ao conhecimento de nosso Santo, e que passa um risco bem grosso na sua lenda do salário laboral, é que, na Inglaterra, na América do Norte e na Bélgica, "os trabalhadores que querem forçar o aumento de salários" de modo algum são logo tratados como "criminosos", mas, pelo contrário, bastantes vezes realmente conseguem forçar esse aumento de salário. E os

trabalhadores, mesmo que o Estado não se "pusesse de permeio" quando eles "encostam seus empregadores na parede", não ganham nada com isso, ou ganham muito menos do que por meio de associações e interrupções do trabalho, enquanto eles continuarem sendo trabalhadores e seus adversários, capitalistas – este é igualmente um fato que poderia ser percebido até mesmo em Berlim. Tampouco há necessidade de explicitar que a sociedade burguesa, que se baseia na concorrência, e seu Estado burguês, em vista de todo seu fundamento material, não podem permitir nenhuma outra luta entre seus cidadãos além da luta da concorrência e, quando essa gente se "encosta mutuamente na parede", são forçados a se intrometer, não na qualidade de "espírito", mas com baionetas.

Aliás, a brilhante ideia de Stirner de que o Estado é o único a ficar mais rico quando os indivíduos na base da propriedade burguesa ficam mais ricos, ou de que até aqui toda propriedade privada teria sido propriedade do Estado, novamente põe a relação histórica de cabeça para baixo. Com o desenvolvimento e a acumulação da propriedade burguesa, isto é, com o desenvolvimento do comércio e da indústria, os indivíduos se tornaram cada vez mais ricos, ao passo que o Estado se tornou cada vez mais endividado. Esse fato já emergira nas primeiras repúblicas comerciais italianas, atingira o seu ápice mais tarde, a partir do século passado, na Holanda, sendo que Pinto, o especulador financeiro, já chamara a atenção para isso em 1750, e agora volta a ocorrer na Inglaterra. Precisamente por isso também se evidencia que, tendo a burguesia juntado algum dinheiro, o Estado é obrigado a mendigar junto a ela, acabando, na prática, por ser comprado por ela. Isso aconteceu num período no qual a burguesia ainda se defrontava com outra classe, ou seja, no qual o Estado ainda podia manter uma certa aparência de independência em relação a ambas. Porém, mesmo depois de ser comprado, o Estado continua necessitado de dinheiro e, por isso, continua a ser dependente dos burgueses, sempre podendo, não obstante, quando exigido pelo interesse dos burgueses, dispor de mais recursos do que outros Estados menos desenvolvidos e, em consequência, menos endividados. Mas até mesmo os Estados menos desenvolvidos da Europa, os da Santa Aliança[294], rumam inexoravelmente para o mesmo destino e acabarão por ser arrematados pelos burgueses, ocasião em que estes poderão se deixar enganar por Stirner e sua identidade de propriedade privada e propriedade do Estado, e o mesmo ocorrerá com o seu próprio soberano, que em vão procura protelar a hora em que o poder do Estado será vendido por qualquer preço aos "burgueses" que se tornaram "maus".

Chegamos, agora, à relação entre propriedade privada e direito, onde voltaremos a ouvir aquela mesma meia dúzia de coisas sob outra forma. A identidade de propriedade do Estado e propriedade privada recebe uma formulação aparentemente nova. O *reconhecimento* político da propriedade privada no direito é declarado como a *base* da propriedade privada.

> "A propriedade privada vive da mercê do direito. Unicamente no direito ela está assegurada – posse ainda não é propriedade, pois ela só se torna Minha mediante a anuência do direito, não sendo um fato, mas uma ficção, uma ideia. Aquela é a propriedade do direito, propriedade jurídica, propriedade garantida; ela não é Minha por meio de Mim, mas por meio do – direito." (p. 332)

A única coisa que essa frase faz é levar o referido absurdo sobre a propriedade do Estado a uma culminância ainda mais cômica. Por isso, passaremos logo à forma como Sancho explora o fictício *ius utendi et abutendi*[1].

Na p. 332, ficamos sabendo, além da bela sentença acima, que a propriedade

> "é o poder irrestrito sobre algo, poder com o qual Eu posso mandar e desmandar a meu bel-prazer". Porém, o poder não é "algo existente para si, mas algo que existe meramente no Eu poderoso, em Mim, o poderoso" (p. 366). A propriedade, em consequência, não é uma "coisa", "não é esta árvore, mas meu poder sobre ela, minha capacidade de dispor dela" (p. 366). Ele conhece unicamente "coisas" ou "Eus". "O direito é poder", "separado do Eu", que se tornou independente dele, transformado em "fantasma". "Esse poder perenizado" (tratado sobre o direito sucessório) "não se extingue nem mesmo com a Minha morte, mas é transferido ou legado. As coisas não pertencem, portanto, realmente a Mim, mas ao direito. Por outro lado, isso nada mais é que uma alucinação, porque o poder do indivíduo se torna permanente e um direito unicamente pelo fato de outros aliarem seu poder com o poder desse indivíduo. O delírio consiste em que eles acreditam não mais poder resgatar esse seu poder" (p. 366, 367). "Um cachorro, quando vê o osso em poder de outro, só se mantém afastado quando se sente muito fraco. O homem, porém, respeita o direito do outro aos seus ossos [...]. E, tal como aqui, de modo geral usamos o termo *'humano'* quando vemos em tudo algo *espiritual*, no caso presente o direito, isto é, transformamos tudo num fantasma e nos comportamos em relação a tudo como se estivéssemos diante de um fantasma [...]. Humano é encarar o singular não como singular, mas como um universal." (p. 368, 369)

Toda a desgraça decorre, portanto, novamente da fé que os indivíduos depositam no conceito do direito, conceito que eles *devem* tirar da cabeça. São Sancho só conhece "coisas" e "Eus", e de tudo o que não cabe nessas rubricas, de todas as relações, ele só conhece os conceitos abstratos, que justamente por isso para ele se convertem em "fantasmas". "Por outro lado", todavia, às vezes ele começa a atinar que isso tudo "nada mais é que uma alucinação" e que "o poder do indivíduo" depende muito de se outros aliam seu poder com o seu. Mas, em última instância, tudo acaba por desembocar no "delírio" de que os indivíduos "acreditam não mais poder resgatar esse seu poder". A ferrovia, por sua vez, não pertence "realmente" aos acionistas, mas aos estatutos. Sancho logo menciona, como exemplo concludente, o

[1] o direito de usar e consumir (ou abusar) do que é seu

direito sucessório. Ele não o explica a partir da necessidade da acumulação e da família que existia antes do direito, mas a partir da *ficção jurídica* do *prolongamento do poder* para além da morte. Essa ficção jurídica mesma é abandonada cada vez mais por todas as legislações à medida que a sociedade feudal dá lugar à sociedade burguesa. (Confira, por exemplo, o *Code Napoléon*.) Não há necessidade de explicitar, aqui, que o poder paterno absoluto e a primogenitura, tanto a primogenitura natural do feudalismo quanto a posterior, estavam baseados em relações materiais bem determinadas. A mesma coisa aconteceu entre os povos antigos na época da dissolução da vida comunitária pela *vida privada*. (A melhor prova disso é a história do direito sucessório romano.) Sancho não podia ter escolhido exemplo mais infeliz do que o do direito sucessório, justo aquele que mais claramente permite demonstrar o quanto o direito é dependente das relações de produção. Compare-se, a título de exemplo, o direito sucessório romano e o germânico. Um cachorro decerto jamais extraiu fósforo, farinha de osso ou cal de um osso, tampouco "pôs algo na cabeça" sobre seu "direito" a algum osso; São Sancho igualmente nunca se "pôs na cabeça" refletir sobre se o direito a um osso que os homens reivindicam para si – e os cachorros não – talvez tenha algo a ver com a maneira produtiva como os homens lidam com esse osso – e os cachorros não. De todo modo, temos aqui, em um só exemplo, todo o estilo da crítica de Sancho e da fé inabalável que ele deposita em ilusões correntes. As relações de produção dos indivíduos até aqui estabelecidas igualmente devem ganhar expressão em relações políticas e jurídicas. (Ver acima.) No âmbito da divisão do trabalho, essas relações obrigatoriamente se tornam independentes dos indivíduos. Todas as relações só podem ser expressas em termos de linguagem na forma de conceitos. O fato de essas generalidades e esses conceitos serem considerados como forças misteriosas é uma consequência necessária da autonomização das relações reais [*realen*], cuja expressão eles constituem. Além dessa validade para a consciência comum, essas generalidades ainda adquirem uma validade e uma conformação especial dos políticos e juristas, os quais, em virtude da divisão do trabalho, dependem do cultivo desses conceitos e veem neles, e não nas relações de produção, o verdadeiro fundamento de todas as reais [*realen*] relações de propriedade. São Sancho adota essa ilusão acriticamente, realizando, com isso, a façanha de declarar a propriedade jurídica como a base da propriedade privada e o conceito do direito como a base da propriedade jurídica, o que o permite passar a limitar toda a sua crítica a declarar que o conceito do direito é um conceito, um fantasma. Com isso, São Sancho concluiu. Para sua tranquilidade, pode-se informá-lo ainda de que o procedimento dos cachorros quando dois deles encontram um osso é reconhecido como direito em todos os livros jurídicos originais: *vim vi repellere licere*[1], dizem as

[1] é permitido repelir o uso da força com o uso da força

Pandectas[295]; *idque ius natura comparatur*[1], que se entende como *ius quod natura omnia animalia* – homens e cachorros – *docuit*[2]; acontece que, mais tarde, o direito vem a ser "justamente" a repulsa organizada do uso da força pelo uso da força.

São Sancho, aproveitando o embalo, documenta a sua erudição na área da história do direito disputando um "osso" com Proudhon. Ele diz que Proudhon

> "tenta nos enrolar dizendo que a sociedade seria a possuidora original e a única proprietária do direito imprescritível; que os assim chamados proprietários teriam se tornado ladrões em relação a ela; que se ela passasse a privar os atuais proprietários de sua propriedade nada estaria roubando deles, já que apenas faria valer o seu direito imprescritível. Esse é o ponto a que se chega com essa assombração da sociedade como *pessoa moral*". (p. 330, 331)

Em contraposição, Stirner quer nos "enrolar", nas p. 340, 367, 420 e em outras partes, dizendo que nós, a saber, os sem-posses, teríamos presenteado aos proprietários a sua propriedade por desconhecimento, covardia ou até por bondade etc., e nos conclama a tomarmos de volta nosso presente. Entre as duas "enrolações" há a diferença de que Proudhon se apoiou em um fato histórico, ao passo que São Sancho apenas "pôs algo dentro da cabeça" para dar ao assunto uma "nova faceta". É que as investigações mais recentes na área da história do direito evidenciaram que, tanto em Roma quanto entre os povos germânicos, célticos e eslavos, o ponto de partida do desenvolvimento da propriedade foi a propriedade comunitária ou a propriedade tribal, e que a propriedade privada propriamente dita surgiu em toda parte por usurpação, fato que São Sancho, todavia, não poderia ter descolado da profunda noção de que o conceito do direito é um conceito. Na confrontação com os dogmáticos do direito, Proudhon tinha toda razão em fazer valer esse fato e combatê-los em toda a linha com seus próprios pressupostos. "Esse é o ponto a que se chega com essa assombração" do conceito do direito como conceito. Proudhon só poderia ter sido atacado por causa da sua frase acima citada se tivesse defendido a forma mais antiga e rudimentar de propriedade diante da propriedade privada que se originou desse primitivo sistema comunitário. Sancho resume a sua crítica a Proudhon na seguinte pergunta arrogante:

> "Por que esse apelo sentimental, como se ele fosse uma pobre vítima de roubo?" (p. 420)

O sentimentalismo, que aliás jamais ocorre em Proudhon, só é permitido em relação a Maritornes. Sancho realmente imagina ser "o tal" diante de

[1] e este direito foi posto pela natureza [2] um direito que a natureza ensinou a todos os seres vivos

alguém como Proudhon, que acredita em fantasmas. Ele acredita que o seu estilo burocrático empolado, do qual Frederico Guilherme IV se envergonharia, é revolucionário. "A fé traz bem-aventurança!"

Na p. 340, ficamos sabendo do seguinte:

> "Todas as tentativas de fazer leis razoáveis sobre a propriedade desaguaram da *baía do amor* para dentro de um mar caótico de determinações."

Combina com isto a seguinte frase, igualmente aventuresca:

> "O intercâmbio se baseou, até aqui, no amor, na conduta respeitosa, no fazer-um-para-o-outro." (p. 385)

Neste ponto São Sancho surpreende a si próprio com um paradoxo desconcertante sobre o direito e o intercâmbio. Entretanto, se recordamos que por "o amor" ele entende o amor por "*o* homem", de modo geral por um existente em e para si, por um universal, a relação com um indivíduo ou uma coisa como a relação com uma essência, com o *Sagrado*, essa aparência resplandecente desmorona. Os oráculos acima se dissolverão, então, nas velhas trivialidades que nos entediaram durante todo o "Livro", ou seja, que duas coisas das quais Sancho nada sabe, a saber, o direito e o intercâmbio até aqui existentes, são "o Sagrado" e que em geral, até o presente momento, apenas "conceitos dominaram o mundo". A relação com o Sagrado, de resto denominado "respeito", ocasionalmente também pode ser intitulada "amor". (Ver "Lógica".)

Apenas um exemplo de como São Sancho transforma a legislação numa relação de amor e o comércio num episódio amoroso.

> "Em um projeto de lei de registro para a Irlanda, o governo pleiteou que fossem admitidos como eleitores aqueles que pagassem cinco libras esterlinas de imposto para os pobres. Portanto, quem dá esmolas adquire direitos políticos, senão pode tentar tornar-se um 'cavaleiro do cisne'[296] em outra parte." (p. 344)

Em primeiro lugar, é preciso aqui observar que esse "projeto de lei de registro", que concede "direitos políticos", era um projeto de lei municipal ou corporativa, ou, para falar de modo compreensível a Sancho, um "regulamento municipal" que visava conceder não "direitos políticos", mas direitos municipais, direito de voto para funcionários locais. Em segundo lugar, Sancho, que traduz McCulloch[297] para o alemão, deveria saber bem o que significa "to be assessed to the poor-rates at five pounds". Não significa "pagar cinco libras de imposto para os pobres", e sim estar registrado numa lista de impostos para pobres como residente em um domicílio cujo aluguel anual perfaz cinco libras. O *bonhomme* berlinense não sabe que o imposto para os pobres na Inglaterra e na Irlanda é um imposto *local*, cujo valor *varia* de cidade para cidade e de ano para ano, de modo que seria totalmente impossível vincular qualquer direito a um determinado valor em impostos.

Por fim, Sancho acredita que o imposto inglês e irlandês para os pobres seja uma *"esmola"*, ao passo que ele apenas angaria os recursos financeiros para um ataque aberto e frontal da burguesia dominante contra o proletariado. Ele cobre os custos das casas de detenção para trabalhos forçados, que como se sabe, são um meio de dissuasão malthusiano contra o pauperismo. Aqui se pode ver como Sancho "deságua da baía do amor em um mar caótico de determinações".

Comente-se de passagem que a filosofia alemã, pelo fato de ter como ponto de partida tão somente a consciência, necessariamente se acabaria em filosofia moral, na qual então os diversos heróis travam uma peleja pela verdadeira moral. Feuerbach ama o homem por causa do homem, São Bruno o ama porque ele o "merece" (*Wig*[*and*,] p. 137) e São Sancho ama "Cada Um" porque isso lhe apraz, com a consciência do egoísmo ("o Livro", p. 387).

Acima, no primeiro Tratado, já ouvimos como os pequenos proprietários de terras se excluíram respeitosamente da grande propriedade. Este excluir-se da propriedade alheia por respeito é apresentado, de maneira geral, como uma característica da propriedade burguesa. A partir dessa característica, Stirner consegue explicar para si mesmo por que

> "no âmbito da burguesia, apesar de seu senso de que cada Um seja proprietário, a maioria possui o mesmo que nada" (p. 348). Isso "sucede porque a maioria já se alegra por ser mero detentor [*Inhaber*] de alguma coisa, mesmo que seja apenas de alguns trapos". (p. 349)

Szeliga explica para si mesmo o fato de "a maioria" possuir apenas "alguns trapos" como consequência natural da satisfação que essa maioria sente por ter trapos.

> p. 343: "Seria Eu apenas possuidor? Não, até agora se era apenas possuidor, com a posse assegurada de uma parcela, pelo fato de se deixar os outros igualmente com a posse de uma parcela; mas agora *tudo* pertence a Mim. Eu sou proprietário de tudo o que Eu necessito e de que posso me apossar."

Assim como Sancho anteriormente fez que os pequenos proprietários de terras se excluíssem respeitosamente da grande propriedade e agora fez que os pequenos proprietários se excluíssem uns dos outros, ele pôde também entrar em maiores detalhes e fazer que a propriedade comercial seja excluída da propriedade fundiária, a propriedade da fábrica, da propriedade propriamente comercial etc., e tudo isso por respeito, e chegar, assim, a uma economia totalmente nova tendo como base o Sagrado. Feito isso, só o que ele precisa fazer é tirar da cabeça o respeito para abolir, de um só golpe, a divisão do trabalho e a configuração da propriedade dela resultante. Sancho dá uma prova dessa nova economia na p. 128 "do Livro", onde ele não compra a agulha do *shopkeeper*[1], mas do respeito, e não compra do

[1] lojista

shopkeeper com dinheiro, mas compra da agulha com respeito. A propósito, a autoexclusão *dogmática* de Cada Um da propriedade alheia, *hostilizada* por Sancho, é uma ilusão puramente jurídica. No atual modo de produção e intercâmbio, Cada Um não dá a mínima para ela e trata justamente de excluir todos os demais da propriedade que, por enquanto, é sua. Com respeito à "propriedade de tudo" de Sancho, a oração subordinada complementar já diz o suficiente: "de tudo que Eu necessito e *de que posso me apossar*". Ele próprio aborda isso com mais detalhe na p. 353: "Se Eu digo: o mundo pertence a Mim, então *isto, na verdade, é também um palavrório vazio*, que só tem sentido na medida em que Eu não respeito nenhuma propriedade alheia". Portanto, na medida em que o *não respeito* pela propriedade alheia é a sua *propriedade*.

O que ofende Sancho em sua amada propriedade privada é exatamente a exclusividade sem a qual ela seria um absurdo, o fato de que, além dele, há ainda outros proprietários privados. Pois a propriedade privada alheia é sagrada. Já veremos como ele remedeia essa situação inadequada na sua "associação". Descobriremos, então, que a sua propriedade egoísta, a propriedade na acepção incomum, nada mais é que a propriedade comum ou burguesa, transfigurada por sua fantasia santificadora.

Concluamos com o seguinte provérbio salomônico:

> "Quando os seres humanos chegarem ao ponto de perder o respeito pela propriedade, então cada um terá propriedade [...] então [as *associações* também multiplicarão os recursos do indivíduo nesse tocante e assegurarão a sua propriedade ameaçada." (p. 342)][298]

[*Tratado* nº 3: Sobre a concorrência na acepção comum e na acepção incomum.]

Numa bela manhã, trajado a rigor, o escriba das linhas abaixo foi visitar o Senhor Ministro Eichhorn:

> "Não sendo possível concorrer com o fabricante," (é que o Sr. Ministro das Finanças não lhe havia dado nem local nem dinheiro para construir uma fábrica própria, nem o Sr. Ministro da Justiça lhe havia dado permissão para tomar a fábrica do fabricante – ver, acima, "Propriedade burguesa"), "Eu quero concorrer com aquele professor de direito; o homem é um simplório, e Eu, que sei cem vezes mais que ele, esvaziarei o seu auditório." – "Amigo, estudaste e fizeste a pós-graduação?" – "Não, mas o que importa? Eu sei de sobejo o que a disciplina requer." – "Sinto muito, mas aqui a concorrência não está liberada. Não há nada que desabone a Tua pessoa, mas falta o essencial, o diploma de doutor. E é isso que Eu, o Estado, exijo." – "Esta é, portanto, a liberdade da concorrência", suspirou o escriba destas linhas, "apenas o Estado, *Meu Senhor*, é quem me capacita para concorrer." Diante disso, ele regressou abatido para a sua moradia. (p. 347)

Em países desenvolvidos, não lhe teria sucedido isso de ser obrigado a pedir permissão ao Estado para poder concorrer com um professor de direi-

to. Mas, como ele mesmo se dirige ao Estado como a um *empregador* e pede remuneração, isto é, *salário por trabalho*, ou seja, como ele próprio se coloca na relação de concorrência, não é de se supor, todavia, que ele seja "bem-sucedido em seu pleito" se forem levados em conta seus tratados já referidos sobre propriedade privada e *privati*[1], propriedade comunitária, proletariado, *lettres patentes*[2], Estado e *status* etc. Tendo em vista suas realizações até aqui, o Estado poderá empregá-lo, quando muito, como zelador (*custos*) "do Sagrado" em algum domínio no interior da Pomerânia.

A título de entretenimento, podemos "inserir" "episodicamente", aqui, a grande descoberta de Sancho de que entre *"pobres"* e *"ricos"* não existe nenhuma "outra diferença" – "além da que existe entre *os que têm patrimônio* e *os que não têm patrimônio*" (p. 354).

Mergulhemos novamente, agora, no "mar caótico" das "determinações" stirnerianas referentes à concorrência:

> "Com a concorrência está associada, *não tanto*" (grande "não tanto"!) "a intenção de fazer a coisa da melhor maneira, quanto a outra, a de torná-la o mais *rentável* possível, o mais lucrativa possível. Em consequência, estuda-se tendo em vista um cargo (estudo para o ganha-pão), estuda-se mesuras e bajulação, rotina e conhecimento de causa, trabalha-se para manter a aparência. Em consequência, onde aparentemente se trata de uma boa *realização*, na verdade se tem em vista apenas fazer um bom negócio e faturar dinheiro. É verdade que ninguém quer ser censor, mas o que se quer é ser promovido [...], teme-se a transferência ou até a destituição." (p. 354, 355)

O nosso *bonhomme* poderia buscar um manual de economia em que alguém, mesmo que seja um teórico, afirme que, no caso da concorrência, o que importa é "uma boa realização" ou "fazer a coisa da melhor maneira", e não "torná-la o mais rentável possível". Aliás, em qualquer livro desse tipo ele pode descobrir que, no âmbito da propriedade privada, a concorrência mais evoluída, como, por exemplo, na Inglaterra, de fato "faz a coisa da melhor maneira". A fraude comercial e industrial só grassa nas relações tacanhas de concorrência, entre os chineses, alemães e judeus e, de modo geral, entre os mascates e retalhistas. Mas nem mesmo o comércio de porta em porta é mencionado pelo nosso Santo; ele só conhece a concorrência entre supranumerários e candidatos a altos cargos, revelando-se, aqui, o funcionário subalterno consumado da c[oroa] prus[siana]. Ele poderia perfeitamente ter apontado, como exemplo de conconrrência, a disputa dos cortesãos de todas as épocas pelo favor do seu príncipe, mas isso estava muito distante de seu horizonte pequeno-burguês.

Depois dessas portentosas aventuras com os supranumerários, contadores assalariados e registradores, São Sancho sobrevive à grande aventura com

[1] despojados [2] direitos documentados

o famoso corcel Clavilenho, do qual o profeta Cervantes já havia falado no Novo Testamento, capítulo quarenta e um. Ocorre que Sancho se assenta no alto do cavalo econômico e determina, por meio "do Sagrado", o valor mínimo do salário laboral. No entanto, ele mostra aqui, uma vez mais, a sua natureza medrosa e, já de início, nega-se a montar o corcel voador que o levaria à região muito além das nuvens, "onde são gerados o granizo, a neve, o trovão, o raio e o relâmpago". Mas "o Conde", isto é, "o Estado", o encoraja e, uma vez que o mais ousado e experiente Szeliga-Dom Quixote se alçou à sela, o nosso bravo Sancho também lhe monta na garupa. E, tendo a mão de Szeliga girado o parafuso localizado na cabeça do cavalo, ele se elevou pelos ares, e todas as damas presentes, principalmente Maritornes, exclamaram: "Que o egoísmo em acordo consigo mesmo esteja convosco, destemido cavaleiro e ainda mais destemido escudeiro, e que Vós consigais nos libertar da fantasmagoria de Malambruno[299], 'do Sagrado'. Trata de manter o equilíbrio, destemido Sancho, para que não caiais e suceda convosco o mesmo que com Faetonte quando quis conduzir o carro do sol!".

> "Suponhamos" (ele já balança hipoteticamente), "que, assim como a *ordem* faz parte da *essência* do Estado, assim a *subordinação* está fundada *em* sua *natureza*," (agradável modulação entre "essência" e "natureza" – as "cabras" que Sancho observa durante o seu voo) "*assim* nós vemos que os preteridos são *desproporcionalmente sobre-estimados* e *defraudados* pelos subordinados" (decerto ele quis dizer superiores) "ou privilegiados." (p. 357)

"Suponhamos que [...] assim nós vemos" queira dizer: assim supomos. Suponhamos que existam "superiores" e "subordinados" no Estado, então igualmente "supomos" que aqueles são "privilegiados" em relação a estes. Mas devemos atribuir a beleza estilística dessa sentença, assim como o repentino reconhecimento da "essência" e da "natureza" de certa coisa, ao medo e à confusão mental de nosso Sancho, temerosamente tentando manter o equilíbrio em seu voo pelos ares, assim como aos foguetes a queimar bem debaixo do seu nariz. Nem nos admira que São Sancho não explique as consequências da concorrência a partir da concorrência, mas a partir da burocracia, e permita, nesse ponto, que o Estado, por sua vez, determine o salário laboral[a].

Ele não pondera que as contínuas flutuações do salário laboral constituem uma afronta direta a toda a sua bela teoria e que um exame mais detalhado das relações industriais sem dúvida lhe proporcionaria o exemplo de um fabricante que teria sido "defraudado" e "sobre-estimado" pelos

[a] Novamente ele não pondera que a "defraudação" e "sobre-estimação" dos trabalhadores no mundo moderno se apoia na sua falta de posses e que essa falta de posses se encontra em contradição direta com a asseguração atribuída por Sancho [...] aos burgueses liberais, que afirmam dar propriedade a cada um mediante o parcelamento da propriedade fundiária. (S. M.)

seus trabalhadores segundo as leis gerais da concorrência, caso essas expressões jurídicas e morais não tivessem perdido todo sentido no âmbito da concorrência.

Quão simplório e pequeno-burguês é o reflexo das relações globais no crânio singular de Sancho, o quanto ele se sente obrigado, na condição de mestre-escola, a abstrair de todas essas relações uma aplicação moral e a refutá-las com postulados morais, fica evidente, uma vez mais, na estatura nanica a que para ele se reduziu a concorrência. Devemos comunicar essa preciosa passagem *in extenso*[1], "para que nada se perca".

> "Mais uma vez, no que concerne à concorrência, ela se mantém justamente pelo fato de que nem todos assumem a *sua própria causa* nem *entram em concordância* uns com os outros acerca dela. Por exemplo, o pão é uma necessidade de todos os moradores de uma cidade, razão pela qual facilmente poderiam resolver, de comum acordo, estabelecer uma padaria pública. Em vez disso, eles deixam o suprimento da demanda a cargo dos padeiros concorrentes. Da mesma forma, a carne a cargo dos açougueiros, o vinho a cargo dos comerciantes de vinhos etc. [...] Se Eu não Me preocupo com o *Meu* interesse, Eu tenho de dar-me por satisfeito com o que *aprouver* a outros conceder-Me. Ter pão é do Meu interesse, Meu desejo e anseio, mas mesmo assim deixa-se isso a cargo dos padeiros e se espera, quando muito, que a rivalidade entre eles, a corrida pela primeira posição, sua competição, em suma, sua concorrência, proporcionem uma vantagem que não se podia esperar das guildas de padeiros, que detinham a propriedade *total e exclusiva* do direito de fazer pão." (p. 365)

Característico do nosso pequeno-burguês é que, neste ponto, ele recomenda aos seus cofilisteus, diante da concorrência, uma instituição como a padaria pública, que de fato existiu em distintas formas no sistema de guildas e que foi derrubada pelo modo de produção mais barato da concorrência; ele recomenda, portanto, uma instituição local, que só poderia se manter em condições bastante restritas e que necessariamente naufragaria com o aparecimento da concorrência, que aboliu a estreiteza local. Ele não chegou a aprender, a partir da concorrência, que "a demanda", por exemplo, de pão a cada dia é diferente, nem que de modo algum depende dele se amanhã o pão ainda será do "seu interesse" ou se sua necessidade ainda será considerada pelos outros como de seu interesse, nem que, no âmbito da concorrência, o preço do pão é determinado pelos custos de produção e não pelo arbítrio dos padeiros. Ele ignora todas as relações criadas pela concorrência: abolição das restrições locais, implementação de comunicações, divisão do trabalho evoluída, intercâmbio mundial, proletariado, máquinas etc., para lançar um olhar melancólico para trás, para o filisteísmo medieval. Tudo o que ele sabe sobre a concorrência é que ela representa "rivalidade,

[1] por extenso

corrida pela primeira posição e competição"; ele nem se preocupa com o restante de seu nexo com a divisão do trabalho, com a relação entre oferta e demanda etc.[a] Que os burgueses de fato "entraram em concordância" em toda parte e toda vez que seu interesse o exigia (e isso eles sabem avaliar bem melhor que São Sancho), na medida em que podiam fazer isso no âmbito da concorrência e da propriedade privada, mostram as sociedades por ações, que tiveram início com o aparecimento do comércio marítimo e da manufatura e amealharam todos os ramos da indústria e do comércio a que tiveram acesso. Todavia, tais "concordâncias", que, entre outras coisas, levaram à conquista de um reino nas Índias Orientais, são uma bagatela em comparação com a fantasia bem-intencionada de uma padaria pública, que mereceria ser discutida na *Vossische Zeitung*. – No que diz respeito aos proletários, estes, ao menos na sua forma moderna, surgiram a partir da concorrência e já construíram diversas instituições comunitárias que, no entanto, sempre acabaram naufragando porque não puderam concorrer com os padeiros, açougueiros etc. privados que "rivalizavam" uns com os outros e porque para os proletários não há – devido aos interesses, decorrentes da divisão do trabalho, de muitas formas antagônicos aos seus – nenhuma outra "concordância" possível a não ser a concordância política, voltada contra o conjunto da situação atual. Quando o desenvolvimento da concorrência capacita os proletários a "entrar em concordância", eles "entram em concordância" sobre coisas bem outras do que padarias públicas[b]. A falta de "concordância" que Sancho percebe aqui entre os indivíduos concorrentes corresponde e se contrapõe inteiramente à sua exposição adicional sobre a concorrência, da qual Nós desfrutamos no Comentário, *Wigand*, p. 173.

> "Introduziu-se a concorrência porque se viu nela uma coisa saudável para todos, *fez-se um acordo* a respeito dela, tentou-se implantá-la *comunitariamente*

---

[a] Eles poderiam ter "entrado em concordância" de antemão. O que pouco preocupa o nosso sábio é que a concorrência pela primeira vez torna possível qualquer "concordância" (para usar essa palavra de cunho moral), que não se pode sequer cogitar uma "concordância" de todos, como quer Sancho, por causa dos interesses classistas antagônicos. De modo geral, os filósofos alemães encaram a sua própria pequena miséria local como própria da história mundial, enquanto imaginam que, nas relações histórias mais amplas, o que faltou foi a sua própria sabedoria para resolver o assunto mediante a "concordância" e colocar tudo em pratos limpos. No exemplo do nosso Sancho vemos até onde se pode chegar com tais fantasias. (S. M.)

[b] "Eles" devem "entrar em concordância" sobre uma padaria pública. Naturalmente, pouco importa ao nosso Sancho o fato de esse "eles", esse "todos", em qualquer época e sob diferentes condições, representar interesses diversificados. De modo geral, em toda a história até aqui os indivíduos sempre cometeram o erro de não se apropriar desde o início dessa "habilidade" superinteligente com a qual nossos filósofos alemães posteriormente tagarelam sobre eles. (S. M.)

> [...] *concordou-se* com ela mais ou menos assim como, numa caçada, um grupo de caçadores [...] pode achar compatível com seus propósitos que seus indivíduos se espalhem no mato e cacem 'isoladamente' [...]. Todavia, só agora fica evidente [...] que, na prática da concorrência, nem todos têm o seu ganho [...]."

"Só agora fica evidente" que Sancho sabe sobre a caça tanto quanto sobre a concorrência. Ele não fala de uma caçada com batedores nem de uma caçada com cães, mas de uma caçada na acepção incomum. Falta-lhe apenas escrever uma nova história da indústria e do comércio conforme os princípios acima e criar uma "associação" dedicada a tais caçadas incomuns.

No mesmo estilo tranquilo, cômodo e próprio de um jornal de povoado, ele se expressa sobre a posição da concorrência ante as relações morais.

> "Tudo que o homem como tal"(!) "não puder garantir em termos de bens corpóreos constitui aquilo que nós podemos tirar dele: este é o sentido da concorrência, da liberdade de negociar. Tudo que ele não puder sustentar em termos de bens espirituais cabe, igualmente, a nós. Porém, intocáveis são os bens *santificados*. Santificados e garantidos por quem? [...] Pelo homem ou pelo conceito, pelo conceito da coisa". Como tais bens intocáveis, ele cita "a vida", "a liberdade da pessoa", a "religião", a "honra", o "senso de decência, o senso de pudor" etc. (p. 325)

Em países desenvolvidos, Stirner não "tem permissão" de tirar todos esses "bens santificados" "do homem como tal", mas pode decerto tirá-los dos homens reais, pela via e sob as condições da concorrência. A grande revolução provocada na sociedade pela concorrência, a qual dissolveu as relações dos burgueses entre si e com os proletários em puras relações monetárias, transformou todos os acima mencionados "bens santificados" em artigos de comércio e destruiu todas as relações naturais e tradicionais dos proletários, como, por exemplo, as relações familiares e políticas, junto com todo o seu arcabouço ideológico – toda essa tremenda revolução, no entanto, não partiu da Alemanha; a Alemanha nela desempenhou apenas um papel passivo, permitiu que lhe tomassem seus bens santificados e nem mesmo recebeu por eles o preço corrente. Em consequência, nosso pequeno-burguês alemão conhece unicamente as asseverações hipócritas dos burgueses sobre os limites morais da concorrência dos burgueses, que pisam com os pés diariamente os "bens santificados" dos proletários, sua "honra", seu "senso de pudor", sua "liberdade pessoal", e os privam até mesmo do ensino religioso. Esses pretextados "limites morais" representam, para ele, o verdadeiro "sentido" da concorrência, e a realidade desta não existe para o sentido daqueles.

Sancho resume os resultados de suas investigações sobre a concorrência na seguinte frase:

> "Seria livre uma concorrência a qual o Estado, esse dominador de acordo com o princípio burguês, tolhe com milhares de barreiras?" (p. 347)

O "princípio burguês" de Sancho, de fazer que "o Estado" seja por toda parte um "dominador" e de considerar as barreiras da concorrência que se originam dos modos de produção e intercâmbio como barreiras com as quais "o Estado" "tolhe" a concorrência, expressa-se nesta passagem, novamente, com a devida "indignação".

"Em tempos bem recentes", São Sancho ouviu soar, vindo "da França" (cf. *Wigand*, p. 190), o eco de todo tipo de novidades, entre outras, sobre a coisificação das pessoas na concorrência e sobre a diferença entre concorrência e competição. Mas o "pobre berlinense" "estragou essas belas coisas por *tolice*". (*Wig*[*and*], ibidem, onde quem fala é a sua consciência pesada.) "Assim diz ele, por exemplo", na p. 346 "do Livro":

> "Mas a livre-concorrência é realmente livre? Seria ela de fato uma concorrência, a saber, *das pessoas*, que é o que ela alega ser, só porque baseia seu direito nesse título?"

A madame "concorrência" alega ser algo só porque ela (isto é, alguns juristas, políticos e pequeno-burgueses entusiastas, últimos retardatários de seu séquito) baseia seu direito nesse título. Com essa alegoria, Sancho começa a adaptar as "belas coisas" que "vêm da França" ao meridiano de Berlim. Passaremos por cima da representação absurda, já resolvida acima, de que "o Estado nada tem a objetar contra a Minha pessoa" e assim me permite concorrer, porém sem me dar "a coisa essencial" (p. 347), e chegaremos logo à sua prova de que a concorrência não é uma concorrência entre pessoas.

> "Mas são realmente as *pessoas* que concorrem? Não, uma vez mais são *apenas* as *coisas*! As moedas em primeira linha etc.; na competição sempre acontecerá de um ficar para trás em relação ao outro. O que faz a diferença é tão somente se os recursos faltantes poderão ser conquistados pela *força pessoal* ou se só poderão ser obtidos por gratuidade, apenas por meio de um presente, mais precisamente, quando, por exemplo, o mais pobre deve deixar sua riqueza ao mais rico, isto é, presenteá-lo com ela." (p. 348)

Esta teoria da doação "nós lhe deixamos de presente" (*Wig*[*and*,] p. 190). Que ele se instrua no primeiro manual de direito que encontrar, no capítulo "contrato", se um "presente" que ele "deve presentear" ainda é um presente. É por isso que Stirner nos "presenteia" com nossa crítica ao seu livro, a saber, porque ele "deve deixá-la para nós, isto é, presentear-nos com ela".

Para Sancho não existe o fato de que, de dois concorrentes cujas "coisas" são iguais, um arruína o outro. Outro fato que não existe para ele é o de que os trabalhadores concorrem entre si, embora não possuam nenhum tipo de "coisas" (na acepção stirneriana). Ao abolir a concorrência dos trabalhadores entre si, ele realiza um dos mais piedosos desejos de nossos "verdadeiros socialistas", cuja calorosa gratidão não lhe passará despercebida. "Apenas as coisas" concorrem, não "as pessoas". Apenas as armas lutam, não as

pessoas que as portam e aprenderam a usá-las. Estas estão aí apenas para ser fuziladas. É assim que se reflete a luta da concorrência na cabeça dos mestres-escolas pequeno-burgueses, que, diante dos modernos barões da bolsa de valores e *cotton-Lords* [1], consolam-se com a consciência de que lhes falta somente "a coisa" para afirmar sua "força pessoal" contra eles. Ainda mais cômica se torna essa representação tacanha quando examinamos mais detalhadamente essas "coisas", em vez de nos limitar ao mais universal e popular, como, por exemplo, "o dinheiro" (que, entretanto, não é tão popular como parece). Fazem parte dessas "coisas", entre outras, que o concorrente vive num campo e numa cidade em que possui as mesmas vantagens que seus concorrentes já estabelecidos ali; que a relação entre cidade e campo atingiu um estágio avançado de desenvolvimento; que ele concorre numa situação geográfica, geológica e hidrográfica favorável; que ele exerce sua atividade como fabricante de seda em Lyon, como fabricante de algodão em Manchester ou que, numa época mais antiga, tocou o seu negócio como proprietário de navios na Holanda; que a divisão do trabalho no seu ramo de produção tanto quanto em outros ramos, que de modo algum dependem dele, atingiu um alto nível de sofisticação; que as comunicações lhe asseguram o mesmo transporte barato que aos seus concorrentes; que ele encontra trabalhadores habilidosos e supervisores com boa formação. Todas essas "coisas", que se fazem necessárias para concorrer, para a capacidade de concorrência como tal no *mercado mundial* (que ele não conhece e não pode nem chegar a conhecer em função de sua teoria do Estado e de sua padaria pública, mas que infelizmente determina a concorrência e a capacidade de concorrência), não podem ser conquistadas por ele mediante sua "força pessoal" nem ser por ele "recebidas de presente" mediante "a graça" "do Estado" (cf. p. 348). O Estado prussiano, com sua tentativa de "presentear" tudo isso a *Seehandlung*[300], pode lhe dar a melhor lição possível sobre esse ponto. Ao glosar extensamente a ilusão do Estado prussiano sobre sua onipotência e a ilusão da *Seehandlung* sobre sua capacidade de concorrência, Sancho se apresenta, aqui, como o filósofo i[mperial] prus[siano] da *Seehandlung*. A propósito, a concorrência teve início, de fato, como "concorrência entre pessoas" dotadas de "recursos pessoais". A liberação dos servos, primeira condição da concorrência, a primeira acumulação de "coisas" foram atos puramente "pessoais". Portanto, quando Sancho quer colocar a concorrência entre pessoas no lugar da concorrência entre coisas, isto quer dizer: ele quer retornar ao início da concorrência, e faz isso imaginando que, mediante sua boa vontade e sua consciência extraordinariamente egoísta, possa dar um outro rumo ao desenvolvimento da concorrência.

[1] lordes do algodão

Este grande homem, para quem nada é sagrado e que não pergunta nada que diga respeito à "natureza da coisa" e ao "conceito da relação", por fim é, não obstante, obrigado a declarar que a "natureza" da diferença entre o que é pessoal e o que é real [*sachlich*][301], bem como o "conceito da relação" dessas duas qualidades são sagrados e, desse modo, a desistir de se comportar como "criador" em relação a eles. Entretanto, é possível abolir essa diferença, estabelecida por ele na passagem citada e que lhe é sagrada, sem com isso cometer "a mais desmedida das profanações". Primeiramente, ele mesmo a abole ao fazer que a força pessoal conquiste recursos reais, transformando assim a força pessoal em poder real. Ele pode, em seguida, aplicar aos outros tranquilamente o postulado moral de adotar uma conduta pessoal em relação a ele. Da mesma forma, os mexicanos teriam podido exigir dos espanhóis que não os fuzilassem com espingardas, mas que batessem neles com os punhos ou, para usar uma expressão de São Sancho, que "os agarrassem pela cabeça" a fim de que adotassem uma conduta "pessoal" para com eles. – Tendo uma pessoa adquirido, mediante alimentação saudável, formação cuidadosa e exercício corporal, força física e agilidade aprimoradas, ao passo que a outra, devido à comida parca e prejudicial à saúde e à digestão debilitada por essa comida, devido à negligência sofrida na infância e ao esforço excessivo, nunca tenha podido adquirir "coisas" para criar músculos, que dirá chegar ao domínio sobre eles, então a "força pessoal" de uma é, em relação à outra, uma força puramente real. Ele não conquistou "os recursos faltantes mediante a força pessoal", mas, ao contrário, ele deve sua "força pessoal" aos recursos reais que se encontram disponíveis. Aliás, a transformação de recursos pessoais em recursos reais e dos reais em pessoais é apenas um dos aspectos da concorrência, que nem pode ser separado dela. A exigência de não concorrer com recursos reais, mas com recursos pessoais, desemboca no postulado moral de que a concorrência e as relações que a condicionam *devem* ter efeitos diferentes do que os efeitos que elas inevitavelmente têm.

Mais uma síntese, desta vez conclusiva, da filosofia da concorrência.

> "A concorrência sofre da precariedade de que nem todos têm à disposição os recursos para concorrer, porque eles não são extraídos da *personalidade*, mas da *casualidade*. A maioria é desprovida de recursos e, por essa razão," (grande "por essa razão"!) "desprovida de bens." (p. 349)

Já foi observado, acima, que na concorrência a própria personalidade é uma casualidade e a casualidade, uma personalidade. Os "recursos" para a concorrência, independentes da personalidade, são as condições de produção e intercâmbio das próprias pessoas, recursos estes que, no âmbito da concorrência, aparecem como um poder independente das pessoas, como recursos casuais em relação a elas. A libertação dos seres humanos em relação a esses poderes se implementa, de acordo com Sancho, tirando da cabeça as *representações* desses poderes, ou melhor, as distorções filosóficas

e religiosas dessas representações, seja mediante a sinonímia etimológica ("patrimônio [*Vermögen*]" e "estar apto [*vermögen*]"), seja por meio de postulados morais (por exemplo, que cada um seja um Eu onipotente) ou mediante caretas simiescas e fanfarronices comodamente burlescas contra "o Sagrado".

Já ouvimos, anteriormente, a queixa de que, na atual sociedade burguesa, particularmente por causa do Estado, o "Eu" não pode concretizar seu valor, *id est*, não pode tornar efetivas suas "capacidades". Agora ficamos sabendo, ademais, que a "peculiaridade" não lhe proporciona os meios para concorrer, que o "seu poder" não é nenhum poder e que ele permanece "desprovido de bens", ainda que todo e qualquer objeto, "por ser *seu* objeto, também seja sua *propriedade*"[a]. O *dementi*[1] do egoísmo em acordo consigo mesmo está completo. Porém, todas essas "precariedades" da concorrência desaparecerão assim que "o Livro" tiver se transferido para a consciência geral. Até que isso aconteça, Sancho persevera no seu comércio de ideias, sem, entretanto, chegar a uma "boa realização" ou "fazer a coisa da melhor maneira possível".

II. A revolta

Com a crítica à sociedade está concluída a crítica ao mundo antigo e sagrado. Mediante a *revolta*, saltamos direto para cá, para o mundo novo e egoísta.

Já vimos, na "Lógica", o que é a revolta como tal: a abdicação do respeito pelo Sagrado. Entretanto, aqui ela assume, além disso, um caráter prático específico.

revolução	=	revolta santa.
revolta	=	revolução egoísta ou profana.
revolução	=	subversão das condições dadas.
revolta	=	subversão Minha.
revolução	=	ato político ou social.
revolta	=	Meu ato egoísta.
revolução	=	derrubada do vigente,
revolta	=	vigência da derrubada,

etc. etc., p. 422 e seguintes. A maneira de que os seres humanos até aqui se valiam para derrubar o mundo que encontraram também teve naturalmente de ser declarada sagrada e, em contraposição, teve de ser afirmada uma forma "própria" de ruptura com o mundo existente.

[a] A diferença entre essência e aparência se impõe aqui, apesar de Sancho. (S. M.)

[1] desmentido

> A revolução "consiste numa subversão da condição ou do *status* vigentes, do Estado ou da sociedade, sendo, logo, um ato *político ou social*". "A revolta até tem como consequência inevitável a transformação das condições dadas, mas não é este o seu ponto de partida, e sim a *insatisfação dos homens consigo mesmos*." "Ela é um soerguimento do indivíduo, um *galgar*, sem levar em consideração as organizações que se originam daí. A revolução visava a novas *organizações*: a revolta leva a que não Nos *deixemos* mais organizar, mas que organizemos a Nós mesmos. Ela não é uma luta contra o vigente, já que, onde ela vinga, o vigente desmorona por si mesmo; ela é apenas um laborar que Me permite sair do vigente. Se Eu abandono o vigente, ele está morto e começa a apodrecer. Como, pois, Minha finalidade não é a derrubada de um vigente, mas o Meu soerguimento acima dele, a Minha intenção e o Meu ato não são políticos ou sociais, mas *egoístas*, por serem voltados unicamente para Mim e para a Minha peculiaridade." (p. 421, 422)

Les beaux esprits se rencontrent[1]. Cumpriu-se o que proclamou a voz do pregador no deserto[302]. O ímpio João Batista "Stirner" encontrou no *"Dr. Kuhlmann von Holstein"* o seu Messias sagrado. Atenção:

> "Não devíeis derrubar e destruir o que se encontra no Vosso caminho, mas contorná-lo e deixá-lo para trás. E depois que o contornastes e deixastes para trás ele se acaba por si só, pois não encontra mais alimento." (*Das Reich des Geistes* etc., Genebra, 1845, p. 116)

A revolução e a revolta stirneriana não se diferenciam, como Stirner pensa, pelo fato de aquela ser um ato político ou social e esta um ato egoísta, mas pelo fato de uma ser um ato e a outra não. O absurdo de toda a sua contraposição se mostra diretamente no fato de ele falar "*da* revolução", de uma pessoa moral, que deve lutar contra "*o* vigente", uma segunda pessoa moral. Se São Sancho tivesse repassado as diferentes revoluções *reais* e as tentativas revolucionárias, talvez ele encontrasse nelas mesmas aquelas formas que ele obscuramente intuiu ao produzir a sua "revolta" ideológica; por exemplo, entre os corsos, os irlandeses, os vassalos russos e, de modo geral, entre os povos não civilizados. Se ele tivesse se preocupado, ademais, com os indivíduos reais, "vigentes" em toda revolução, e com suas relações, em vez de contentar-se com o puro Eu e com "*o* vigente", isto é, com a substância (uma frase de efeito que não carece de nenhuma revolução para ser derrubada, mas apenas de um cavaleiro andante como São Bruno), talvez ele chegasse à noção de que toda revolução e seus resultados foram condicionados por essas relações, pelas necessidades, e que "o ato político ou social" de modo algum se encontrava em oposição ao "ato egoísta".

A profunda noção que São Sancho tem "da revolução" fica evidente no seguinte pronunciamento: "A revolta até tem como consequência inevitável uma transformação das condições dadas, mas não é este o seu ponto de

[1] Os belos espíritos encontram um ao outro

partida". Isto que foi dito na antítese implica que a revolução parte "de uma transformação das condições dadas", isto é, que a revolução parte da revolução. A revolta, em contraposição, "parte da insatisfação dos homens consigo mesmos". Essa "insatisfação consigo mesmo" combina primorosamente com as anteriores frases de efeito sobre a peculiaridade e sobre o "egoísta em acordo consigo mesmo", que o tempo todo pode seguir "seu próprio caminho", que experimenta o tempo todo a alegria consigo mesmo e a todo momento é aquilo que ele pode ser. A insatisfação consigo mesmo é ou a insatisfação consigo mesmo no quadro de uma certa condição dada, que condiciona toda a personalidade, como, por exemplo, a insatisfação consigo mesmo como trabalhador – ou a insatisfação moral. No primeiro caso, portanto, trata-se de insatisfação concomitante e principalmente com as relações vigentes; no segundo caso, trata-se de uma expressão ideológica dessas mesmas relações, que de modo algum se alça acima delas, mas delas faz parte integralmente. O primeiro caso leva, como Sancho acredita, à revolução; para a revolta resta, portanto, apenas o segundo, a insatisfação *moral* consigo mesmo. Já sabemos que "o vigente" é "o Sagrado"; a "insatisfação consigo mesmo" se reduz, portanto, à insatisfação moral consigo mesmo como algo Sagrado, isto é, como algo que crê no Sagrado, o vigente. Só mesmo a um mestre-escola descontente poderia ocorrer a ideia de basear seu arrazoado sobre revolução e revolta na satisfação e na insatisfação. São afirmações bem próprias ao círculo pequeno-burguês do qual São Sancho haure suas inspirações, como vemos continuamente.

Já sabemos que sentido tem o "sair do vigente". Trata-se do velho devaneio de que o Estado desmoronará por si mesmo assim que todos os seus membros saírem dele e de que o dinheiro perderá sua validade quando todos os trabalhadores se recusarem a recebê-lo. Já na forma hipotética dessa frase se expressa a fantastiquice e a impotência do desejo piedoso. Trata-se da velha ilusão de que depende unicamente da boa vontade das pessoas modificar as relações vigentes e de que as relações vigentes são ideias. A transformação da consciência, separadamente das relações, tal como é operada pelos filósofos como vocação, isto é, como *negócio*, é, ela própria, um produto das relações vigentes e delas faz parte. Esse idealizado soerguimento acima do mundo é a expressão ideológica da impotência dos filósofos diante do mundo. Suas fanfarronices ideológicas são desmentidas diariamente pela práxis.

Em todo caso, Sancho não se "revoltou" contra o seu estado de confusão mental quando escreveu essas linhas. Para ele, a "transformação das condições dadas" está de um lado e os "homens" do outro, e os dois lados estão totalmente separados um do outro. Sancho nem de longe chega a pensar que as "condições dadas" desde sempre foram as condições desses homens e que elas nunca poderiam ser transformadas sem que os homens se transformassem e que, uma vez chegados a esse ponto, ficassem "insatisfeitos consigo

mesmos" nas velhas condições dadas. Ele acredita desferir o golpe mortal na revolução ao fazer que ela vise a novas organizações, ao passo que a revolta leva a que não Nos deixemos mais organizar, mas a que organizemos a Nós mesmos. Porém, já o fato de "Nós" "Nos" organizarmos, já o fato de os revoltados serem "Nós", implica que o indivíduo deve se "deixar organizar" pelos "Nós", e isto apesar da relutância de Sancho, e assim revolução e revolta só se diferenciam pelo fato de que naquela se sabe disso, ao passo que nesta se nutrem ilusões. Em seguida, Sancho mantém em termos hipotéticos o saber se a revolta *"vinga"* ou não. Não se consegue vislumbrar como ela *não* deveria "vingar", e muito menos como ela deveria vingar, já que cada um dos revoltados apenas segue seu próprio caminho; a não ser que relações profanas se interpusessem para mostrar aos revoltados a necessidade de um ato *coletivo*, um ato que fosse, então, "político ou social", não importando se provocado por motivos egoístas ou não. Sancho faz uma "distinção torpe" adicional, que uma vez mais se deve à confusão, entre a "derrubada" do vigente e o "soerguimento" acima dele, como se no ato de derrubá-lo não se soerguesse acima dele e no ato de soerguer-se acima dele não o derrubasse, mesmo que fosse apenas na medida em que o vigente consiste nele próprio. A propósito, nem o "derrubar" puro e simples nem o "soerguer-se" puro e simples dizem algo significativo; o soerguer-se igualmente ocorre na revolução, o que Sancho pode deduzir do fato de o "*Levons-nous!*"[1] ter sido um conhecido *slogan* da Revolução Francesa.[303]

> "Criar *organizações* é a palavra de ordem" (!) "da revolução, *pôr-se em pé ou levantar-se* é exigência da revolta. Que *constituição* deve ser escolhida é a questão que ocupa as cabeças revolucionárias, e todo o período político fervilha de lutas e questões constitucionais, assim como também os talentos sociais foram extraordinariamente inventivos em termos de instituições sociais (falanstérios[304] e similares). Ficar *sem constituição* é o que almeja o revoltado." (p. 422)

É fato que da Revolução Francesa decorreram organizações; também é fato que *Empörung* [*revolta*] deriva de *empor* [*para cima*]; igualmente é fato que na revolução, e depois dela, brigou-se por constituições; do mesmo modo, é fato que foram projetados diversos sistemas sociais; não menos factual é que Proudhon falou de anarquia. Esses cinco fatos constituem os ingredientes com os quais Sancho cozinha a frase acima citada.

Do fato de a Revolução Francesa ter levado a "organizações" Sancho conclui que *a* revolução "ordena" isso. Do fato de a revolução política ter sido política, na qual a transformação social assumiu simultaneamente o caráter oficial das lutas constitucionais, Sancho deduz, fiel ao seu corretor de história[305], que a briga teria sido em torno da constituição mais adequada. A essa descoberta ele vincula, por meio de um "assim como também", uma

[1] "levantemo-nos!"

menção aos sistemas sociais. Na época da burguesia, as pessoas se ocupavam com questões constitucionais, "assim como também" recentemente foram elaborados diversos sistemas sociais. Este é o nexo da frase acima.

A partir do que foi dito acima contra Feuerbach, resulta que as revoluções que ocorreram até aqui levaram obrigatoriamente a novas organizações políticas no âmbito da divisão do trabalho; que a revolução comunista, ao abolir a divisão do trabalho, acaba por eliminar as organizações políticas; e, por fim, também resulta que a revolução comunista não se orientará pelas "organizações sociais produzidas por talentos sociais inventivos", mas sim pelas forças produtivas.

Porém, "ficar sem constituição é o que almeja o revoltado"! Ele, o "livre nato", que de antemão está livre de tudo, almeja livrar-se da constituição no final dos tempos.

É preciso observar ainda que todo tipo de ilusões anteriores do nosso *bonhomme* contribuiu para o surgimento da "revolta" de Sancho. Ou seja, entre outras coisas, a crença de que os indivíduos que fazem uma revolução estariam unidos por um laço ideal e de que seu "levante armado" se limitaria a deixar-se comandar por um novo conceito, uma ideia fixa, fantasmagoria, fantasma – o Sagrado. Sancho faz que eles tirem da cabeça esse laço ideal, o que em sua representação os reduz a um bando desordenado, ao qual só resta, ainda, "revoltar-se". Ademais, ele ouviu que a concorrência é a guerra de todos contra todos, e esta frase, mesclada com sua revolução profanada, constitui o principal fator de sua "revolta".

> "Ao buscar uma comparação para esclarecer melhor este ponto, ocorre-me, contra toda expectativa, a fundação do cristianismo." (p. 423) Ficamos sabendo, aqui, que "Cristo não foi um revolucionário, mas um *revoltado* que se sobressaiu. Por isso, o que importava para ele era *unicamente* o: 'Sede prudentes como as serpentes'". (ibidem)

Para poder corresponder à "expectativa" e ao "unicamente" de Sancho, não pode existir a parte final do dito bíblico recém citado (Mat[eus] 10,16): "e sem falsidade como as pombas". Cristo é, aqui, obrigado a figurar, pela segunda vez, como pessoa histórica, a fim de desempenhar o mesmo papel que acima coube aos mongóis e aos negros. Mais uma vez, ficamos em dúvida sobre se a revolta deve esclarecer Cristo ou Cristo, a revolta. A ingenuidade germânico-cristã do nosso Santo se concentra na frase que diz que Cristo "removeu as fontes de vida de todo o mundo pagão, com as quais o Estado vigente *de qualquer modo* [*ohnehin*]" (deve ser: sem *ele* [ohne *ihn*]) "necessariamente murcharia" (p. 424). Murcha flor da retórica de púlpito! Ver, acima, "Os antigos". De resto, *credo ut intelligam*[1], ou para que Eu encontre "uma comparação para melhor esclarecimento".

[1] creio para poder entender

Vimos, com o auxílio de inúmeros exemplos, como ao nosso Santo nada ocorre além da história *sagrada*, mais precisamente, naquelas passagens em que ela ocorre, "contra toda expectativa", apenas ao leitor. "Contra toda a expectativa", ela volta a ocorrer-lhe até mesmo no Comentário, onde Sancho, na p. 154, faz que os "comentaristas judeus" na antiga Jerusalém, ao serem confrontados com a definição cristã "Deus é o amor", exclamem: "Aí podeis ver que se trata de um deus pagão, esse que é proclamado pelos cristãos, pois se deus é o amor, então ele é o deus Amor, o deus do amor! – "Contra toda a expectativa", porém, o Novo Testamento foi escrito em grego, e a "definição" cristã tem o seguinte teor: ο δεος αγαπη εστιν[1] (Jo[ão] 4,16); ao passo que "o deus Amor, o deus do amor" se chama Εροξ. Assim sendo, Sancho ainda terá de explicar como foi que os "comentaristas judeus" fizeram para transformar αγαπη[2] em ετοξ[3]. É que, nessa passagem do Comentário, Cristo é comparado com Sancho, igualmente "para melhor esclarecimento", sendo que, de fato, é preciso reconhecer que ambos apresentam a mais surpreendente semelhança um com o outro: ambos são "essências corpóreas" e ao menos o feliz herdeiro crê na sua recíproca existência ou natureza única [*Einzigkeit*]. Toda a construção histórica já tem como "alvo" essa sua "ideia fixa", a saber, que Sancho é o Cristo moderno.

A filosofia da revolta, que há pouco nos foi exposta em antíteses precárias e flores retóricas murchas, em última instância nada mais é que uma apologia grandiloquente da economia do *parvenu* (*parvenu*, *Emporkömmling*, *Emporgekommener*, *Empörer*[306]). Todo revoltado se defronta, em seu "ato egoísta", com um vigente específico, acima do qual ele almeja erguer-se, não importando quais sejam as relações gerais. Ele procura livrar-se do vigente somente na medida em que se trata de uma amarra; de resto, ele procura, bem pelo contrário, apropriar-se dele. O tecelão que "ascende" à condição de fabricante se livra, por esse meio, do tear e o abandona; no mais, o mundo segue no seu próprio ritmo e o nosso revoltado, "em franco crescimento", faz aos outros apenas a hipócrita exigência moral de que eles também se tornem *parvenus* como ele[a]. Assim, todas as gabarolices belicosas de Stirner se diluem em deduções morais tiradas das fábulas de Gellert e em interpretações especulativas da miséria burguesa.

Até aqui, vimos que a revolta é tudo, menos um ato. Na p. 342, ficamos sabendo que "o procedimento de agarrar não seria desprezível, mas denotaria o *puro ato do egoísta em acordo consigo mesmo*". Decerto ele quer dizer: dos egoístas em acordo *mútuo*, já que, do contrário, o agarrar desemboca no

---

[a] Trata-se da velha moral do pequeno-burguês, a saber, que a melhor condição do mundo é quando cada um procura chegar até onde pode e, no mais, não se preocupa com o curso do mundo. (S. M.)

---

[1] Deus é o amor [2] ágape (ou caridade): amor no sentido cristão [3] eros: amor no sentido sexual

"procedimento" não civilizado dos ladrões ou civilizado dos burgueses, mas no primeiro caso ele não vinga, e no segundo caso não é "revolta". É de se notar que ao egoísta em acordo consigo mesmo, que nada faz, corresponde aqui o ato *"puro"*, um ato que, de fato, só se poderia esperar de um indivíduo tão sem ação.

De passagem, ficamos sabendo quem criou o populacho e, de antemão, podemos estar cientes de novamente se tratar de um "estatuto" e da fé nesse estatuto, da fé no Sagrado, que aqui entra em cena, para variar, como consciência de pecado:

> "Acontece que o dogma de que o agarrar é *pecado*, é crime, apenas este dogma cria um populacho [...] a velha consciência de pecado é a *única* culpada." (p. 342)

A fé em que a consciência seria culpada de tudo é um dogma que faz dele um revoltado e do populacho um pecador.

Em contraposição a essa consciência de pecado, o egoísta encoraja a si ou ao populacho a agarrar, como segue:

> "Eu digo para Mim: até onde alcançar o Meu poder, isto é Minha propriedade, e reivindico como Minha propriedade tudo aquilo que Me sinto suficientemente forte para alcançar etc." (p. 340)

São Sancho diz para si mesmo, portanto, que quer dizer algo para si mesmo, conclama-se a ter o que tem e expressa a sua relação real como uma relação de poder, uma paráfrase que representa o mistério inteiro de todas as suas fanfarronices (ver "Lógica"). Em seguida ele, que em todo momento é o que pode ser e, portanto, tem o que pode ter, diferencia sua propriedade real, realizada [*realisiertes*], da qual ele desfruta na conta de capital, de sua propriedade possível, sua "sensação de força" não realizada [*unrealisiertes*], que ele registra na conta de ganhos e perdas. Contribuição para realizar a contabilidade da propriedade na acepção incomum.

Numa passagem já referida, Sancho denuncia o que vem a significar esse "dizer" solene:

> "*Digo para Mim mesmo* [...] então isso é também, propriamente, um palavrório vazio."

Ele prossegue nessa linha:

> "O egoísmo" diz "ao populacho sem posses", visando "exterminá-lo": "Agarra e toma para Ti aquilo de que necessitas!" (p. 341)

O quanto esse "palavrório" é "vazio" já se vê logo no exemplo seguinte:

> "Eu vejo no patrimônio do banqueiro algo alheio tanto quanto Napoleão viu as terras dos reis como alheias: Nós" (o "Eu" repentinamente se transforma em "Nós") "não temos *pudor* em *conquistá-lo* e já estamos buscando os meios para isso. Portanto, nós o despimos do espírito de *alheamento*, do qual tínhamos medo." (p. 369)

Quão pouco Sancho despiu o patrimônio do banqueiro "do espírito de alheamento" fica demonstrado imediatamente com sua sugestão bem-intencionada, feita ao populacho, de "conquistá-lo" mediante o agarrar. "Que ele o agarre e veja o que fica em seu poder!" Não o patrimônio do banqueiro, mas papel sem valor, o "cadáver" desse patrimônio, que ainda é patrimônio tanto "quanto um cachorro morto ainda é um cachorro". O patrimônio do banqueiro só é patrimônio no âmbito das relações de produção e intercâmbio vigentes e só pode ser "conquistado" dentro das condições dadas por essas relações e com os meios que lhes correspondem. E caso Sancho queira se voltar para algum outro patrimônio deverá descobrir que as perspectivas não são melhores. Assim sendo, o "puro ato do egoísta em acordo consigo mesmo" acaba desembocando num mal-entendido extremamente sórdido. "Esse é o ponto a que se chega com a assombração" do Sagrado.

Depois de ter dito para si mesmo o que queria dizer para si mesmo, Sancho faz o populacho revoltado dizer o que antes lhe fora dito por Sancho. Pois, para o caso de haver uma revolta, ele confeccionou uma proclamação oficial, junto com instruções de uso, a ser afixada em todas as bodegas dos povoados e distribuída em toda a zona rural. Ela reivindica um encarte no almanaque *Der hinkende Botte*[307] e no calendário territorial do ducado de Nassau. Por enquanto, as *tendances incendiaires*[1] de Sancho se restringem às baixadas, à propaganda entre lavradores e criadas de fazenda, excluindo as cidades, mais uma prova de o quanto ele "despiu o espírito de alheamento" da grande indústria. Entrementes, queremos fazer constar aqui o mais extensamente possível esse precioso documento que temos em mãos e que não deve se perder, visando, "no que depender de Nós, contribuir para a divulgação de sua merecida fama" (*Wig*[*and*,] p. 191).

A proclamação consta na página 358 e seguintes, e começa assim:

> "O que é que torna a Vossa propriedade segura, Vós privilegiados? [...] O fato de Nós Nos abstermos de interferir, logo a *Nossa* proteção [...]. Pelo fato de que Vós Nos infligis *violência*."

Primeiro, porque nós nos abstemos de interferir, isto é, por infligirmos violência *a nós mesmos*, em seguida porque *Vós nos* infligis violência. *Cela va à merveille*[2]. Adiante.

> "Se quiserdes o nosso respeito, *comprai-o* pelo preço que Nos aprouver [...]. Só o que queremos é *a justa apreciação*."

Primeiro, os "revoltados" querem negociar seu respeito pelo "preço que lhes aprouver" para, em seguida, fazer da "justa apreciação" o critério do preço. Primeiro um preço arbitrário, depois um preço determinado por leis comerciais, com base nos custos de produção e na relação entre demanda e oferta, independentemente do arbítrio.

[1] tendências incendiárias [2] Isso vai às mil maravilhas

> "Queremos deixar-vos a Vossa propriedade desde que compenseis devidamente esse deixar. [...] Clamareis contra a violência quando Nós lançarmos mão dela [...] sem violência não as obteremos" (a saber, as ostras dos privilegiados) [...] "Nós não queremos tomar nada, absolutamente nada de Vós."

Primeiro a "deixamos" para Vós, depois a tiramos de Vós, sendo obrigados a usar de "violência", e por fim preferimos mesmo não tirar nada de Vós. Nós a deixaremos para Vós no caso de Vós mesmos a deixardes; em um momento luminoso, o único que temos, reconhecemos, no entanto, que esse "deixar" é um "lançar-mão" e uso da "violência", mas no final das contas não se nos poderá acusar de "tomar" alguma coisa de Vós. E com isso o assunto está encerrado.

> "Nos extenuamos doze horas com o suor em Nosso rosto e em troca disso Vós Nos ofereceis algumas moedas. Então tomai igualmente em troca do Vosso trabalho o *mesmo* [...] nada de *igualdade*!"

Os lavradores "revoltados" se mostram como autênticas "criaturas" stirnerianas.

> "Não gostais disso? Pensais que Nosso trabalho está muito bem pago com aquele salário, ao passo que o Vosso valeria um salário de muitos milhares. Mas se Vós não pedísseis um valor tão alto pelo Vosso e deixásseis que Nós realizássemos melhor o valor do Nosso, Nós lograríamos fazer, caso fosse exigido de Nós, trabalhos muito mais importantes do que Vós realizais pelos muitos milhares de táleres, e se Vós recebêsseis um salário como o Nosso logo Vos tornaríeis mais diligentes a fim de receber mais. Se realizardes algo que Nos pareça valer dez e cem vezes mais do que o Nosso próprio trabalho, opa!" (opa tu, servo piedoso e fiel!), "então deveis receber por ele cem vezes mais; Nós, em contrapartida, pretendemos produzir para Vós coisas que Vos faríeis valorizar Nosso trabalho mais do que com a nossa diária habitual."

Primeiro, os revoltados se queixam de que seu trabalho estaria sendo pouco remunerado. Porém, no final, eles prometem que só farão um trabalho que vale "mais do que a diária habitual" quando receberem uma diária maior. Em seguida, eles creem que realizarão coisas extraordinárias, bastando, para isso, que recebam salários melhores, enquanto, ao mesmo tempo, só esperam realizações extraordinárias do capitalista quando o "salário" deste estiver rebaixado ao nível do seu. Por fim, depois de terem cometido a proeza econômica de transformar o lucro – essa forma necessária do capital, sem a qual eles iriam à falência junto com o capitalista – em salário laboral, eles realizam o milagre de pagar "cem vezes mais" do que "o seu próprio trabalho", isto é, cem vezes mais do que o que eles ganham. "Este é o sentido" da frase acima, se é que Stirner "quer dizer o que ele diz". Porém, se ele apenas cometeu um erro estilístico, se na verdade ele quis fazer que os revoltados em seu conjunto oferecessem cem vezes mais do que *cada um deles* ganha, então ele fez que eles oferecessem ao capitalista apenas o que todo capitalis-

ta hoje em dia já possui. É óbvio que o trabalho do capitalista, em conexão com o seu capital, vale dez ou cem vezes mais do que o de um único simples trabalhador. Neste caso, portanto, Sancho, como sempre, deixa tudo ficar como estava.

> "Já chegaremos a um bom termo uns com os outros assim que tivermos chegado a um acordo no sentido de que nenhum de Nós precise mais *presentear* o outro. Neste caso, decerto chegaremos a um ponto em que pagaremos até mesmo aos aleijados, aos velhos e aos enfermos um valor apropriado para que eles não Nos deixem em virtude da fome e da necessidade; pois, se quisermos que eles vivam, então também convém que Nós *compremos* o cumprimento de nossa vontade. *Eu* digo *compremos*; não tenho em mente, portanto, nenhuma mísera *esmola*."

Esse episódio sentimental dos aleijados etc. visa provar que os lavradores revoltados de Sancho já "subiram" àquelas alturas da consciência burguesa, em que eles não querem dar nada nem receber nada de presente e em que acreditam que, numa relação, a dignidade e o interesse de ambas as partes estarão assegurados assim que ela for convertida numa relação de compra. – A essa tonitruante proclamação do povo revoltado na imaginação de Sancho segue a instrução de uso na forma de um diálogo entre o fazendeiro e os seus lavradores, mas, desta vez, o senhor se comporta como Szeliga e os lavradores se comportam como Stirner. Nessa instrução de uso, os *strikes* ingleses e as coalizões francesas de trabalhadores são construídos, *a priori*, ao modo berlinense.

> O corifeu dos lavradores: "O que é que Tu tens?"
> O fazendeiro: "Eu tenho uma fazenda de mil acres."
> O corifeu: "E Eu sou Teu lavrador e daqui por diante só trabalharei no Teu campo se Eu ganhar um táler de diária."
> O fazendeiro: "Então Eu contratarei algum outro."
> O corifeu: "Não encontrarás nenhum, porque Nós, lavradores, não trabalhamos mais de outra maneira, e se algum se oferecer por menos ele que se cuide de Nós. E agora também as criadas domésticas passam a exigir a mesma coisa, e não encontrarás mais nenhuma abaixo desse preço."
> O fazendeiro: "Oh, mas assim estarei arruinado!"
> Os lavradores em coro: "Não te precipites! Certamente ganharás tanto quanto Nós. E, caso não seja assim, deixaremos o suficiente para que tenhas com que viver como Nós – nada de igualdade!"
> O fazendeiro: "Mas Eu estou acostumado a viver em melhores condições!"
> Os lavradores: "Não temos nada contra isso, mas não é problema Nosso; se puderes dispor de mais, tudo bem. Mas devemos Nós arrendarmo-nos abaixo do preço para que Tu possas viver bem?"
> O fazendeiro: "Mas Vós, que sois gente inculta, não necessitais de tanto!"
> Os lavradores: "Então tomaremos um pouco mais para que possamos adquirir a formação de que talvez careçamos."
> O fazendeiro: "Mas, se arruinais dessa maneira os ricos, quem ainda apoiará as artes e as ciências?"

> Os lavradores: "Pois bem, é a quantidade que terá de fazer isso; Nós faremos uma coleta, o que dará uma boa soma; Vós ricos, de qualquer modo, agora andais comprando só livros de mau gosto e aquelas imagens lastimosas da Nossa Senhora ou um par de ágeis pernas dançantes."
> O fazendeiro: "Oh, maldita igualdade!"
> Os lavradores: "Não, meu velho e bom senhor, nada de igualdade. Nós só queremos valer pelo valor que temos, e, se Vós sois mais, então no mínimo deveis valer mais. Nós queremos apenas *a justa apreciação* e temos a intenção de nos mostrar merecedores do preço que Vós pagareis por Nós."

No final dessa obra-prima dramática, Sancho admite que "a unanimidade dos lavradores" é, de todo modo, "exigida". Não ficamos sabendo como se consegue produzi-la. O que nos é dito é que os lavradores não têm a intenção de modificar de alguma forma as relações de produção e intercâmbio vigentes, mas apenas pressionar o fazendeiro a lhes pagar aquilo que ele gasta a mais do que eles. Não guarda a menor importância, para o nosso bem-intencionado *bonhomme*, que essa diferença nas *dépensen*[1], distribuída pela massa dos proletários, resulte apenas numa bagatela para cada um e não melhore em nada a sua situação. O estágio da agricultura a que pertencem esses heroicos lavradores é evidenciado logo após o final do drama, onde eles passam a ser "servos domésticos". Eles vivem, portanto, no patriarcado, no qual a divisão do trabalho ainda está pouco desenvolvida, no qual, a propósito, toda a conspiração deverá "chegar ao seu desfecho" com o fazendeiro a levar o corifeu para o celeiro e a lhe aplicar uma certa quantidade de chibatadas, ao passo que, nos países civilizados, o capitalista acabaria com o assunto suspendendo o trabalho por algum tempo e mandando os trabalhadores "para o recreio". O senso prático com que Sancho elabora todo o conjunto de sua obra-prima, o quanto ele se mantém dentro dos limites da probabilidade, fica evidente já na ideia esquisita de querer provocar um *turnout*[2] de lavradores, mas particularmente na coalizão das "criadas domésticas". E com que comodismo ele acredita que o preço do cereal no mercado mundial se orientará pelas exigências de salário desses lavradores do interior da Pomerânia! Em vez de pela relação entre demanda e oferta! Um verdadeiro efeito-surpresa é produzido pelo inopinado excurso sobre a literatura, a última exposição de quadros e a renomada dançarina da hora, surpreendente até mesmo depois da inesperada pergunta do fazendeiro referente à arte e à ciência. As pessoas se tornam bem amistosas assim que tocam no tema literário, e o próprio fazendeiro, pressionado, esquece por um momento sua ruína iminente para manifestar o seu *dévoûment*[3] pela arte e pela ciência. Por fim, os revoltados acabam lhe reiterando sua probidade e lhe dando a declaração tranquilizadora de não estarem sendo movidos por algum interesse inoportuno nem por tendências

[1] despesas [2] suspensão do trabalho [3] abnegação, dedicação

subversivas, mas pelos mais puros motivos morais. Eles querem tão somente a justa apreciação e prometem, por sua honra e sua consciência, que se mostrarão merecedores do preço mais alto. A coisa toda tem um único propósito: assegurar a cada um o Seu, o seu ganho honesto e justo, "o gozo honestamente obtido pelo trabalho". Mas o fato é que o preço depende da posição do mercado de trabalho e não da revolta moral de alguns lavradores com formação literária; mas, de fato, não se pode pedir que esses nossos bravos homens estejam cientes desse fato.

Esses revoltados do interior da Pomerânia são tão modestos que, apesar de sua "unanimidade", que lhes confere poder para bem outras coisas, querem permanecer na condição de serviçais de qualquer jeito e "um táler de diária" é o que o seu coração mais deseja. Daí que, de modo bem coerente, não são eles que catequizam o fazendeiro que está em seu poder, mas é o fazendeiro que os catequiza.

O "ânimo seguro" e a "forte autoestima do servo doméstico" igualmente se manifesta na linguagem "segura" e "forte" que ele e seus companheiros utilizam. "Talvez – pois bem – a quantidade *terá de* fazer isso – uma boa soma – meu velho e bom senhor – no mínimo". Já anteriormente, na proclamação, constava: "caso isso fosse exigido, decerto, opa – Nós *pretendemos* produzir – decerto – talvez, por exemplo etc.". Tem-se a impressão de que os lavradores também montaram no famoso corcel Clavilenho[a].

Toda a ruidosa "revolta" do nosso Sancho se reduz, portanto, em última instância, a um *turnout*, mas um *turnout* na acepção incomum, a saber, um *turnout* berlinizado. Ao passo que os *turnouts* reais nos países civilizados constituem uma parte cada vez mais secundária do movimento dos trabalhadores, porque a união mais universal dos trabalhadores entre si leva a outras formas de movimento, Sancho tenta apresentar o *turnout*, em sua caricatura pequeno-burguesa, como a última e superior forma de luta no cenário da história mundial.

As ondas da revolta nos lançam, agora, nas praias da terra prometida, onde manam leite e mel, onde todo israelita autêntico se assenta debaixo de sua própria figueira e onde irrompeu o *millennium*[1] da "concordância".

C. A associação

Ao tratar da Revolta, reunimos, inicialmente, as fanfarronadas de Sancho e, então, acompanhamos o desenrolar do "ato puro do egoísta em acordo consigo mesmo". Para tratar da "associação", seguiremos o caminho inver-

---

[a] Na França, produz-se relativamente mais do que no interior da Pomerânia. Na França, segundo Michel Chevalier, se toda a produção anual for distribuída igualmente entre a população, ela resulta em 97 francos *per capita*, ou seja, para uma família [...]. (S. M.)

---

[1] reino de mil anos

so; em primeiro lugar, examinaremos as instituições positivas para, então, confrontar as ilusões de nosso santo sobre elas.

1. Propriedade fundiária

> *"Se não queremos mais deixar a terra para os proprietários fundiários, mas sim nos apropriarmos dela, nos unimos e formamos, para alcançar este objetivo, uma associação*, uma *société*" (sociedade), "*que se torna a proprietária*; caso sejamos bem-sucedidos, aqueles deixam de ser proprietários." As "terras e os terrenos" transformam-se "em propriedade dos conquistadores [...] E estes indivíduos se converterão em uma coletividade que disporá deles de maneira não menos arbitrária do que um indivíduo isolado, ou do chamado *propriétaire*. Assim também, portanto, a *propriedade* se mantém, e precisamente como *'exclusiva'*, já que a *humanidade*, esta grande sociedade [*Sozietät*], exclui os *indivíduos* de sua propriedade, dando-lhes apenas, talvez, um pedaço arrendado a título de salário [...] É assim que continua a ser e assim o será. Aquilo de que *todos* querem ter uma *parte* é retirado daquele indivíduo que deseja tê-lo só para si, tornando-se um *bem coletivo*. Como se trata de um bem coletivo, cada um tem nele sua *parte*, e esta parte é sua propriedade. Assim também, em nossas velhas relações, uma casa que pertença a cinco herdeiros é seu bem comum; mas a quinta parte de seu rendimento é a propriedade de cada um". (p. 329, 330)

Depois que nossos intrépidos revoltados se constituíram como associação, como sociedade e, sob essa forma, conquistaram um pedaço de terra, esta "sociedade", esta pessoal moral, "torna-*se*" "*proprietária*". Para que isso não seja mal compreendido, é dito, logo a seguir, que "esta sociedade [...] exclui o indivíduo de sua propriedade, dando-lhe apenas, talvez, uma parte arrendada a título de salário". Dessa maneira, São Sancho atribui a si e à sua associação a representação que ele tem do comunismo. O leitor se recordará que Sancho, em sua ignorância, acusava os comunistas de pretenderem transformar a sociedade no maior dos proprietários, que ao indivíduo conferiria suas "posses" como feudo.

Não é o caso, nem de longe, que Sancho alimente em seus acólitos a esperança de terem uma "parte no bem coletivo". Em outra ocasião, Sancho afirma igualmente contra os comunistas: "Se a riqueza pertence à coletividade que Me beneficia com uma parte dela, ou se ela pertence a proprietários isolados, trata-se, para Mim, da mesma coerção, já que Eu não posso dispor dela em nenhum dos casos" (razão pela qual a sua "coletividade" também "retira" dele os seus bens, por não querer que eles pertençam apenas a ele, fazendo-o sentir, assim, o poder da vontade coletiva).

Em terceiro lugar, encontramos aqui, mais uma vez, a "exclusividade" que ele frequentemente reprovou na propriedade burguesa, fazendo que "não lhe pertença nem mesmo o miserável ponto sobre o qual ele se encontra". Ele tem, antes, apenas o direito e o poder de acocorar-se sobre ele como um miserável e oprimido servo da gleba.

Em quarto lugar, Sancho se apropria aqui do sistema feudal que, para seu desgosto, ele descobriu em todas as sociedades existentes ou projetadas até agora. A "sociedade" conquistadora embriaga-se mais ou menos como o fizeram as "associações" dos germanos semisselvagens, que conquistaram as províncias romanas e aí estabeleceram um sistema ainda mais cruel, conservando as características do velho sistema tribal. Ela concede a cada indivíduo um pedacinho de terra "como salário". Entretanto, no estágio em que se encontram Sancho e os germanos do século XVI, o sistema feudal ainda se assemelha muito ao sistema de "salário".

Ademais, pode-se entender por que a propriedade tribal, honradamente trazida aqui mais uma vez por Sancho, tivesse de se dissolver dentro de pouco tempo nas atuais relações. O próprio Sancho percebe isso, quando proclama: "É assim que *continua a ser* e" (bonito E!) "*assim o será*"; e finalmente, através do seu grande exemplo da casa dos cinco herdeiros, ele prova que não tem de modo algum a intenção de superar os limites de nossas velhas relações. Todo o seu plano para a organização da propriedade fundiária tem apenas o objetivo de nos reconduzir, por meio de um desvio histórico, ao arrendamento hereditário pequeno-burguês e à propriedade familiar das cidades do Império alemão.

Das nossas velhas, quer dizer, das atuais relações existentes, Sancho se apoderou apenas de seu absurdo jurídico, segundo o qual os indivíduos ou *propriétaires* se ocupam da propriedade fundiária de maneira "arbitrária". Na "associação", esta presumida "arbitrariedade" deve continuar a ser exercida por parte da "sociedade". O que acontece com o solo é tão indiferente para a "associação" que a "sociedade" pode, "talvez", arrendar as suas parcelas para os indivíduos, assim como pode, talvez, não fazê-lo. Tudo isso é totalmente indiferente. – Que com uma determinada organização da agricultura seja dada uma determinada forma de atividade, a saber, a subsunção a um determinado nível da divisão do trabalho, é algo que Sancho certamente não tem como saber. Mas qualquer pessoa pode notar que os pequenos servos da gleba, aqui apresentados por Sancho, estão longe da condição de poder, "a partir de cada um, converterem-se num Eu todo-poderoso", e o quão pouco a sua propriedade, feita de sua[s] parcelas miseráve[is], corresponde à tão festejada "propriedade de tudo". No mundo real, o intercâmbio entre os indivíduos depende de seu modo de produção e, por isso, o "talvez" de Sancho possa colocar abaixo toda a sua associação. Mas "talvez", ou melhor, sem dúvida, aparece aqui a verdadeira concepção de Sancho sobre o intercâmbio na associação, ou seja, a concepção de que o intercâmbio egoísta tem o Sagrado como seu fundamento.

Aqui Sancho aparece à luz do dia com a primeira "instituição" de sua futura associação. Os revoltados, que aspiravam se tornar os "sem constituição", ao "se autoinstituírem", acabam por "escolher" uma "constituição" da propriedade fundiária. Vemos que Sancho tinha razão quando não alimentava

grandes esperanças acerca das novas "instituições". Mas, ao mesmo tempo, notamos que ele assume um alto posto entre os "talentos sociais" e que "é extraordinariamente inventivo ao propor instituições sociais".

2. Organização do trabalho

> "A organização do trabalho diz respeito apenas àqueles trabalhos que outros podem fazer por Nós, como, por exemplo, o abate de animais, a lavoura etc.; os demais trabalhos conservam a sua natureza egoísta, porque ninguém pode, por exemplo, conceber em Teu lugar Tuas composições musicais, executar por Ti os Teus esboços de pintura etc. Ninguém pode substituir as obras de um Rafael. Estas são trabalhos de um Único, que somente este Único é capaz de realizar, enquanto aqueles outros trabalhos merecem ser chamados de humanos" (na p. 356, esse adjetivo aparece como idêntico a "*de serventia geral*"), "pois o elemento *próprio* é, nesse caso, de mui pouca importância, de modo que *qualquer pessoa* pode ser adestrada a fim de executá-los." (p. 355)

> "É sempre útil que nos coloquemos de acordo sobre o tema do trabalho humano a fim de que ele não tome todo o nosso tempo e esforço, como acontece sob o regime da concorrência [...] Mas para quem o tempo deve ser ganho? Para que propósito o homem necessita de mais tempo além daquele que é necessário para recuperar suas forças de trabalho enfraquecidas? Sobre isto, o comunismo se cala. Para quê? Para que ele possa se regozijar em seu trabalho como Único, depois de ter feito seu trabalho como homem." (p. 356-7)

> "Por meio do trabalho, eu posso ocupar as funções de um presidente, de um ministro etc.; para o exercício destas funções só se exige uma formação geral, acessível a qualquer pessoa [...] Mas, se estes cargos podem ser confiados a qualquer um, somente aquele que possua a força própria do indivíduo poderá lhes conferir vida e significado. E já que ele realiza a sua função não como um homem comum, mas acrescenta a isto a capacidade [*Vermögen*] própria de sua natureza única, não se pode pagar a ele o mesmo que se paga a um funcionário ou Ministro. E se ele se tornou digno de que Vós o agradecêsseis, e caso queirais conservar para Vós esta força do Único, tão digna de gratidão, então não podereis pagá-lo como se ele fosse uma pessoa comum que apenas executa um trabalho humano, mas sim como alguém que realiza algo único." (p. 362-3)

> "Caso consigais proporcionar satisfação a milhares de pessoas, estas Te retribuirão, pois estará em Teu poder a possibilidade de deixar de fazê-lo e, sendo assim, elas terão de remunerar a Tua atividade." (p. 351)

> "Minha natureza única não pode ser aferida por nenhuma taxa salarial geral, como se fosse algo que eu fizesse na qualidade de homem. Apenas para o trabalho humano pode ser estabelecida uma taxa salarial. Que se estabeleça, portanto, uma taxa salarial geral para o trabalho humano, desde que não Vos priveis de Vossa natureza única." (p. 363)

Como exemplo da organização do trabalho na associação é mencionada, na p. 365, a já citada padaria pública. Essas instituições públicas devem ser um verdadeiro milagre sob as parcelas bárbaras acima pressupostas.

Inicialmente, o trabalho humano deve ser organizado e, assim, ter o seu tempo reduzido para que o Irmão Straubinger[308] possa mais tarde, quando estiver de folga, "regozijar-se em seu trabalho como Único" (p. 357); enquanto, na p. 363, o "tornar-se feliz" do Único se dissolve em seu ganho extra. Já na página 363, a exteriorização da vida do Único não vem depois da realização do trabalho humano, mas, ao contrário, o trabalho humano é o único que pode ser feito e exige, então, um aumento salarial. O Único, que nada tem a ver com a sua natureza única, mas apenas com um salário mais alto, desde já poderia encerrar a sua natureza dentro do guarda-roupa e, com isso, contentar-se, a despeito da sociedade, com encenar uma farsa para os homens comuns e para si mesmo.

Segundo a p. 356, o trabalho humano compatibiliza-se com a utilidade geral; porém, nas páginas 351 e 363, o trabalho único se afirma precisamente pelo fato de receber uma remuneração extra como trabalho de utilidade geral ou, pelo menos, de utilidade para muitos.

A organização do trabalho na associação consiste, então, na separação entre trabalho humano e trabalho único, no aferimento de uma taxa salarial para o trabalho humano e de uma barganha por um aumento salarial para o trabalho único. Esse aumento salarial é novamente duplo, isto é, um para a realização única do trabalho *humano* e outro para a realização única do trabalho *único*, o que dá origem a uma contabilidade tanto mais intricada quanto é verdade que o que ontem era um trabalho único (por exemplo, a fiação do fio de algodão nº 200) hoje se torna um trabalho humano, e que para garantir o andamento único dos trabalhos humanos exige-se uma contínua auto*moucharderie*[1] em interesse próprio e uma *moucharderie* geral em interesse público. Todo esse importante plano de organização resulta, portanto, de uma apropriação inteiramente pequeno-burguesa da lei da oferta e da procura, que hoje existe e foi desenvolvida por todos os economistas. Sancho pode encontrar essa lei – a partir da qual é determinado o preço daqueles trabalhos que ele considera únicos, como, por exemplo, o trabalho de uma dançarina, o de um médico ou advogado notáveis – já explicada por Adam Smith e calculada pelo norte-americano Cooper. Os mais recentes economistas também explicaram, a partir dessa lei, o salário elevado daquilo que eles chamam de *travail improductif*[2] e o baixo salário do lavrador diarista, em suma, explicaram as desigualdades dos salários. Novamente chegamos, com a ajuda de Deus, à concorrência, mas à concorrência numa situação inteiramente rebaixada, tão rebaixada a ponto de Sancho poder propor uma taxação, uma fixação do salário por meio de leis, como se fazia antigamente, nos séculos XIV e XV.

Vale a pena, ainda, mencionar que a representação aqui trazida à luz por Sancho também se encontra, como algo inteiramente novo, no Senhor Messias: o Dr. Georg Kuhlmann von Holstein.

---

[1] autoespionagem [2] trabalho improdutivo

O que Sancho chama aqui de trabalhos humanos é, com exceção de suas fantasias burocráticas, o mesmo que, em outros casos, se entende por trabalho mecânico, cuja realização o desenvolvimento da indústria deixa cada vez mais às máquinas. Na "associação", sob a organização da propriedade fundiária tal como esboçada acima, as máquinas são claramente uma impossibilidade e, por isso, os servos da gleba em acordo consigo mesmos preferem entrar em concordância acerca desses trabalhos. Sobre "presidentes" e "ministros", Sancho, *this poor localized being*[1], como diz Owen, os julga a partir de seu ambiente mais imediato.

Como sempre, Sancho é novamente, aqui, infeliz em seus exemplos práticos. Ele acha que ninguém poderia "conceber em Teu lugar tuas composições musicais, executar por Ti os Teus esboços de pintura. Ninguém pode substituir as obras de um Rafael". Mas Sancho poderia muito bem saber que não foi o próprio Mozart, e sim uma outra pessoa, quem criou grande parte do *Réquiem* de Mozart e foi inteiramente responsável pelo seu acabamento final[309], e que o próprio Rafael "executou" pessoalmente apenas uma parte ínfima de seus afrescos.

Ele imagina que os chamados *organisateurs* do trabalho[310] queriam organizar a atividade total de cada indivíduo, enquanto justamente neles se estabelece a diferença entre o trabalho produtivo imediato, que deve ser organizado, e o trabalho produtivo não imediato. Mas, de acordo com o pensamento deles, nesses trabalhos não ocorre que cada um deva, como Sancho imagina, trabalhar no lugar de Rafael, mas sim que todo aquele que esconde em si um Rafael possa se desenvolver livremente. Sancho imagina que Rafael tenha produzido as suas pinturas independentemente da divisão do trabalho vigente na Roma de seu tempo. Caso ele compare Rafael com Leonardo da Vinci e Ticiano, poderá, então, perceber o quanto as obras de arte do primeiro eram condicionadas pela Roma florescente daquele tempo, educada sob influência florentina, ao passo que as do segundo eram condicionadas pelas condições de Florença e as do terceiro, enfim, pelo desenvolvimento totalmente diferenciado de Veneza. Rafael, tanto quanto qualquer outro artista, estava condicionado pelos progressos técnicos da arte feitos antes dele, pela organização da sociedade e da divisão do trabalho em sua localidade e, finalmente, pela divisão do trabalho em todos os países com os quais sua localidade mantinha comércio. Se um indivíduo como Rafael virá a desenvolver seu talento é algo que depende inteiramente da procura, que, por sua vez, depende da divisão do trabalho e das condições de formação dos homens que dela resultam.

Ao proclamar a natureza única do trabalho científico e artístico, Stirner adota uma posição muito abaixo da posição burguesa. Em nosso tempo já foi descoberta a necessidade de organizar esta atividade "única". Horace

[1] este pobre ser de limitação local

Vernet[311] não teria tido tempo para realizar um décimo de suas pinturas caso houvesse ponderado que eram trabalhos "que somente este Único está apto a realizar". A grande demanda por *vaudevilles*[312] e por romances em Paris provocou uma organização do trabalho para a produção desses artigos, produção esta que continua sempre a criar algo superior aos seus concorrentes "únicos" na Alemanha. Na astronomia, pessoas como Arago, Herschel, Encke e Bessel acharam necessário organizar-se para observações conjuntas e apenas a partir de então chegaram a alguns resultados aceitáveis. Na historiografia é absolutamente impossível, para o "Único", produzir algo, e aqui também os franceses, por meio da organização do trabalho, há muito tempo superaram todas as outras nações. No entanto, é evidente, diga-se de passagem, que todas essas organizações que se baseiam na moderna divisão do trabalho continuam a conduzir aos resultados os mais restritos e que só representam um progresso se confrontados com o isolamento tacanho em que nos encontramos até agora.

É preciso, ainda, destacar que Sancho confunde a organização do trabalho com o comunismo e até mesmo se espanta com o fato de "o comunismo" não responder às suas dúvidas sobre esta organização. É assim que um jovem camponês da Gasconha se espanta com o fato de Arago não saber lhe dizer sobre qual estrela o Deus todo-poderoso instalou seu trono.

A concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e, com isso, a sua permanente asfixia em meio às grandes massas é consequência da divisão do trabalho. Mesmo se, em certas condições sociais, cada um fosse um pintor notável, isso não significaria necessariamente que cada um fosse, além disso, um pintor original, de modo que também aqui a diferença entre trabalho "humano" e trabalho "único" se mostra como um puro absurdo. Sob uma organização comunista da sociedade, permanece, de todo modo, a subsunção do artista à estreiteza local e nacional – que decorre puramente da divisão do trabalho – e a subsunção do indivíduo a esta arte determinada, de modo que ele é exclusivamente pintor, escultor etc. e até mesmo o nome de sua atividade expressa continuamente a estreiteza de seu desenvolvimento social e sua dependência da divisão do trabalho. Numa sociedade comunista não há nenhum pintor, mas, no máximo, homens que, entre outras atividades, também pintam.

A organização do trabalho de Sancho mostra claramente o quanto todos esses cavaleiros filosóficos da substância se apoiam em meras fraseologias. A subsunção da "substância" ao "sujeito", à qual eles dedicam as palavras mais sublimes – isto é, o rebaixamento da "substância", que domina o "sujeito", a um mero "acidente" desse sujeito –, mostra-se como mero "discurso vazio"[a].

---

[a] Se Sancho tivesse levado a sério suas frases, teria que ter abordado a questão da divisão do trabalho. Mas ele passa por cima disso e aceita, sem pensar, a atual divisão do

Por isso, eles negligenciam tranquilamente a divisão de trabalho, a produção material e o intercâmbio material, justamente tudo aquilo que subsume os indivíduos a determinadas relações e modos de atividade. Em geral, para eles se trata, apenas, de descobrir novas fraseologias para a interpretação do mundo existente, fraseologias que se esgotam em bazófias burlescas na mesma medida em que eles cada vez mais acreditam se elevar acima deste mundo e pôr-se em oposição a ele. Do que Sancho constitui um exemplo deplorável.

3. Dinheiro

> "O dinheiro é uma mercadoria, e mais precisamente um *meio* ou um bem essencial, pois ele protege a fortuna da ossificação, mantém sua liquidez e promove sua circulação. Mesmo se conheceis um melhor meio de troca, ele sempre se converterá novamente em dinheiro." (p. 364)

Na p. 353, o dinheiro é definido como "propriedade corrente ou circulante".

Na "associação", portanto, será mantido o dinheiro, essa propriedade puramente social, despojada de todo elemento individual. O quão aprisionado Sancho se encontra da perspectiva burguesa é mostrado em sua preocupação com um meio de troca melhor. Assim, ele inicialmente pressupõe que é necessário um meio de troca em geral, e então ele não conhece nenhum outro meio de troca que não seja o dinheiro. Que um navio, uma ferrovia, que transportam mercadorias, sejam também meios de troca é algo que não lhe interessa. De modo que, para não falar meramente de meio de troca, mas especialmente do dinheiro, ele é necessariamente levado a introduzir as demais determinações do dinheiro, dizendo que ele é o meio universal de troca, corrente e circulante, que ele conserva a liquidez de toda propriedade etc. Com isso, também são introduzidas as determinações econômicas que Sancho não conhece, mas que são precisamente aquelas determinações que constituem o dinheiro; e, com elas, também são introduzidos toda a situação atual, o regime de classes, o domínio da burguesia etc.

Inicialmente, nos deteremos em algumas explicações sobre o curso – muito original – das crises financeiras na associação.

Surge o problema:

> "De onde tirar dinheiro? [...] Não se deve pagar com dinheiro, ao que pode sobrevir a penúria, mas sim com sua capacidade [*Vermögen*], única coisa de

---

trabalho para poder aproveitá-la em sua "associação". Se tivesse se aproximado da abordagem desse objeto, teria por certo descoberto que a divisão do trabalho não é superada pelo simples fato de ter "sido retirada da cabeça". A luta dos filósofos contra a "substância" e sua total negligência em relação à divisão do trabalho, à base material, onde tem origem o fantasma da substância, apenas comprova que estes heróis se voltam apenas para a destruição de frases, e de modo algum para a mudança das relações, de onde estas frases deviam surgir. (S. M.)

> que Nos podemos dizer abastados [...] Não é o dinheiro que Vos causa danos, mas a Vossa incapacidade [*Unvermögen*] de o adquirir".

E, então, a exortação moral:

> "Deixai Vossa capacidade atuar, agrupai-Vos, e ela não Vos faltará sob a forma de dinheiro, Vosso dinheiro, dinheiro de Vosso cunho [...] Saibas, pois, que Tu tens tanto dinheiro quanto tens de capacidade; pois Tu vales tanto quanto consegues Te impor." (p. 353, 364)

No poder do dinheiro, na autonomização do meio universal de troca, tanto em relação à sociedade como em relação aos indivíduos, evidencia-se da forma mais nítida a autonomização das relações de produção e de intercâmbio em geral. Portanto, como de costume, Sancho não sabe nada da ligação das relações financeiras com a produção geral e com o intercâmbio. Como bom burguês, ele poupa sossegado seu dinheiro, o que não poderia ser diferente dada sua divisão do trabalho e a organização da propriedade fundiária. O poder real do dinheiro, que se sobressai nas crises monetárias e pressiona o pequeno-burguês "consumista" na forma de uma permanente falta de dinheiro, também é, para o egoísta em acordo consigo mesmo, um fato altamente desagradável. Ele se livra de seu incômodo ao exprimir de forma invertida a representação habitual do pequeno-burguês e ao introduzir a aparência de que a posição dos indivíduos em relação ao poder do dinheiro é uma coisa que depende puramente do querer ou do esforço pessoal. Esse desvio bem-sucedido lhe dá, então, ocasião de dirigir ao pequeno-burguês, que se encontra pasmado e ainda por cima desanimado com a falta de dinheiro, um sermão moral impregnado de sinonímia, etimologia e metafonia, com o que ele se livra de todas as questões inoportunas sobre as causas dos apuros financeiros.

Primeiramente, a crise financeira consiste em que todos os "bens" são, de uma só vez, depreciados em relação ao meio de troca e perdem a "capacidade" sobre o dinheiro. A crise se manifesta precisamente quando não se *é mais capaz* de pagar com a sua "capacidade", mas se *é obrigado* a pagar com dinheiro. Isso, por sua vez, não ocorre pelo fato de advir a escassez de dinheiro, como imagina o pequeno-burguês, que avalia a crise a partir de sua miséria privada, mas sim pelo fato de que o dinheiro como mercadoria *universal*, como "propriedade corrente e circulante", tem sua diferença fixada em relação a todas as outras mercadorias *especiais*, que, repentinamente, deixam de ser propriedade corrente. As causas desse fenômeno, para o agrado de Sancho, não podem ser aqui analisadas. Aos pequenos merceeiros sem dinheiro e sem esperança Sancho oferece, primeiramente, o lenitivo de que a causa da escassez de dinheiro e da crise inteira não estaria no dinheiro, mas sim na sua incapacidade em adquiri-lo. O arsênico não é o culpado pela morte de alguém que o ingeriu, mas sim a incapacidade de sua constituição em digeri-lo.

Depois de Sancho ter definido o dinheiro como um bem essencial, e inclusive *específico*, como meio universal de troca, como dinheiro na acepção comum, ele dá, de repente, meia-volta na questão, tão logo percebe a quais dificuldades isso o levaria, e considera todo patrimônio como dinheiro, a fim de produzir a aparência do poder pessoal. A dificuldade durante a crise advém justamente quando "todo bem" cessa de ser "dinheiro". Isso resulta, aliás, na práxis do burguês, que só aceita "todo bem" como meio de pagamento enquanto esse "todo bem" for dinheiro, e que só cria dificuldades quando se torna difícil transformar esse "bem" em dinheiro, situação na qual ele também não o considera mais como um "bem". A dificuldade na crise consiste, além disso, precisamente no fato de que Vós pequeno-burgueses, a quem Sancho fala aqui, não podeis mais fazer circular o dinheiro de Vosso cunho, Vossas letras de câmbio, senão que de vós é exigido dinheiro, dinheiro que não foi cunhado por Vós e que não mostra nenhuma evidência de que tenha passado por Vossas mãos.

Por fim, Stirner distorce o lema burguês: Tu vales tanto quanto tens de dinheiro, no seguinte lema: Tu tens tanto dinheiro quanto vales, com o que ele não altera nada, mas apenas introduz a aparência do poder pessoal, e com isso é expressa a trivial ilusão burguesa de que cada um é o próprio culpado pelo fato de não ter dinheiro. Então, Sancho conclui com o clássico ditado burguês: *L'argent n'a pas de maitre*[1], e pode, então, subir ao púlpito e exclamar: "Deixai Vossa capacidade agir, reuni-Vos, e o dinheiro não Vos faltará!". *Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions*[2]. Ele precisava apenas acrescentar: Consegui Vosso crédito, *knowledge is power*[3], o primeiro centavo é mais difícil de conseguir do que o último milhão, aceitai o conselho de serdes comedido e de poupardes o que é Vosso, principalmente não o multiplicai demais etc.; desse modo, Sancho teria nos deixado entrever não uma, mas as duas orelhas de burro. Em geral, para esse homem, para quem cada um é o que pode ser e faz o que pode fazer, todos os capítulos terminam com postulados morais.

Na associação de Stirner, o regime monetário é, desse modo, o regime atualmente existente, expresso sob a forma eufemística, confortável e lírica de um pequeno-burguês alemão.

Depois que Sancho desfilou, desse modo, com as orelhas de seu Ruço, eis que se ergue Szeliga-Dom Quixote, em toda sua esqualidez, para irromper com um solene discurso sobre a moderna cavalaria andante, no qual o dinheiro é transformado na Dulcineia del Toboso e os fabricantes e *commerçants en masse*[4] são transformados em cavaleiros, mais especificamente em cavalheiros de indústria. O discurso tem, ainda, o objetivo adicional de provar que

---

[1] O dinheiro não tem dono [2] Não conheço nenhum lugar na bolsa onde se negociem boas intenções [3] saber é poder [4] comerciantes em massa

o dinheiro, sendo um "meio essencial", é também "na essência... filha"[313]. E ele ampliou os seus direitos e disse:

> "A felicidade e a infelicidade dependem do dinheiro. Razão pela qual ele é, no período burguês, um poder, porque ele é apenas cortejado como uma moça" (uma leiteira, *per appos*[*itionem*], Dulcineia) "sem que, no entanto, forme um par indissolúvel com ninguém. Todo romantismo e espírito cavalheiresco do galanteio por um objeto caro é revigorado na concorrência. O dinheiro, um objeto do desejo, é arrebatado pelos audazes cavalheiros de indústria." (p. 364)

Sancho obteve, agora, uma profunda explicação sobre a razão pela qual o dinheiro é um poder no período burguês: primeiramente, porque dele dependem a felicidade e a infelicidade e, em segundo lugar, porque ele é uma *moça*. Ele descobriu, além disso, por que ele pode ficar sem seu dinheiro, a saber: porque uma moça não forma um par indissolúvel com ninguém. Agora o pobre-diabo sabe onde se encontra.

Szeliga, que fez do burguês um cavaleiro, agora faz, por conseguinte, do comunista um burguês e, inclusive, um marido burguês:

> "Quem tem sorte, casa-se com a noiva. O vadio [*Lump*] tem sorte; ele invade o seu lar, a *sociedade*, e desonra a donzela. Em sua casa, ela não é mais noiva, mas sim esposa e, juntamente com sua virgindade, ela perde o nome de família. Como dona-de-casa, a senhorita Dinheiro passa a se chamar *Trabalho*, pois *Trabalho* é o nome do marido. Ela é uma propriedade do marido. – Para completar o quadro, o filho de Trabalho e Dinheiro é, de novo, uma moça" ("essencialmente moça"), "uma moça solteira" (será que Szeliga já viu uma moça sair "casada" do ventre de sua mãe?), "portanto Dinheiro". (Depois da prova, exposta acima, de que todo dinheiro é "uma moça solteira", fica evidente que "todas as moças solteiras" são "dinheiro") – "Dinheiro, portanto, mas descendente reconhecido do Trabalho, seu pai" (*toute recherche de la paternité est interdite*[1]). "A forma do rosto, a efígie, traz uma outra feição." (p. 364-5)

Essa história de casamento, enterro e batismo de criança basta, por si só, para mostrar o quanto ela é a "essencialmente filha" de Szeliga, e, mais precisamente, filha com "descendência reconhecida". Sua razão última se encontra na ignorância de Sancho, seu ex-cavalariço. Tal ignorância evidencia-se nitidamente no final, quando o orador volta a se ocupar sofregamente do "cunho" do dinheiro e revela que continua a considerar a moeda metálica o mais importante meio circulante. Caso tivesse se ocupado um pouco mais de perto com as relações econômicas do dinheiro, ele, em vez de tecer-lhe uma bela grinalda verde[314], saberia que, para não falar dos títulos públicos, ações públicas etc., é a letra de câmbio que constitui a maior parte dos meios circulantes, enquanto o papel-moeda constitui uma parte proporcionalmente

[1] toda investigação de paternidade está proibida [artigo 340 do Código Napoleônico]

muito menor e a moeda metálica uma parte ainda menor desses meios. Na Inglaterra, por exemplo, circula quinze vezes mais dinheiro em forma de letras de câmbio e notas bancárias do que sob a forma metálica. E, mesmo no que diz respeito à moeda metálica, ela é puramente definida pelos custos de produção, quer dizer, pelo trabalho. Portanto, o longo processo de procriação de Stirner foi, aqui, supérfluo. – As solenes reflexões que Szeliga sustenta sobre o meio de troca baseado no trabalho e, assim, diferenciado do dinheiro atual – meio de troca que ele descobriu com alguns comunistas – apenas provam, uma vez mais, a ingenuidade com a qual nossa nobre dupla acredita em tudo que lê.

Quando, depois dessa cavalheiresca e "romântica" investida de "galanteio", os dois cavalgam para casa, não se veem dois cavaleiros trazendo consigo a "felicidade", nem tampouco "a noiva", e menos ainda o "dinheiro", mas se veem, quando muito, um "vadio [*Lump*]" a carregar o outro.

4. Estado

Vimos como Sancho, em sua "associação", conserva a forma existente da propriedade fundiária, a divisão do trabalho e o dinheiro na forma como essas relações vivem na representação de um pequeno-burguês. Que, a partir dessas premissas, Sancho não consiga se ver livre do Estado é algo que transparece à primeira vista.

De início, sua recém-conquistada propriedade tem de assumir a forma da propriedade garantida, de direito. Já ouvimos: "Aquilo em que todos querem tomar parte será retirado daquele indivíduo que quer tê-lo só para si" (p. 330).

Aqui, portanto, é afirmada a vontade da coletividade sobre a vontade do indivíduo isolado. Como cada um dos egoístas em acordo consigo mesmo pode entrar em desacordo com os outros e, desse modo, entrar em contradição, a vontade coletiva deve também ter uma expressão diante dos indivíduos isolados –

> "e a essa vontade se dá o nome de *vontade do Estado*". (p. 257)

Suas definições são, pois, definições *jurídicas*. A execução dessa vontade coletiva tornará necessária, por sua vez, a adoção de medidas repressivas e o emprego da violência oficial.

> "Assim, as associações se tornam, também nesta questão" (a da propriedade), "o meio pelo qual os indivíduos multiplicam e *asseguram* sua propriedade *contestada*" (garantem, portanto, a propriedade garantida, logo a propriedade de direito, logo a propriedade que Sancho não possui "incondicionalmente", mas que ele "ostenta como um feudo" à frente da "associação"). (p. 342)

Entende-se, então, que com as relações de propriedade todo o direito civil seja novamente produzido, e que o próprio Sancho exponha, por exemplo, a doutrina do contrato inteiramente no sentido dos juristas, tal como segue:

> "Também não tem importância se Eu privo a Mim mesmo desta ou daquela liberdade, por exemplo, por meio de um contrato qualquer." (p. 409)

E para "assegurar" os contratos "contestados" também "não terá importância" se ele tiver, por sua vez, que se submeter a um tribunal e a todas as atuais consequências de um processo civil.

Assim, voltamos a nos aproximar, "saindo lentamente do crepúsculo e da noite", das relações existentes, mas existentes apenas na representação anã do pequeno-burguês alemão.

Sancho confessa:

> "Em relação à liberdade, não existe entre o Estado e a associação nenhuma diferença essencial. Do mesmo modo que o Estado não pode conviver com uma liberdade ilimitada, assim também a associação não pode surgir nem se manter sem que a liberdade seja limitada de todas as maneiras. A limitação da liberdade é, por toda parte, inevitável, pois não se pode *livrar-se de* tudo; não se pode voar como um pássaro simplesmente porque se gostaria de fazê-lo etc. [...] A associação ainda será limitada pela ausência de liberdade e espontaneidade, pois seu objetivo não é exatamente a liberdade, que ele, ao contrário da peculiaridade, sacrifica, mas tão somente a *peculiaridade*." (p. 410-1)

Abstraindo, por ora, da cômica distinção entre liberdade e peculiaridade, o fato é que Sancho, sem o querer, já sacrificou sua "peculiaridade" em sua associação, por meio das instituições *econômicas*. Como um autêntico "devoto do Estado", ele só vê uma limitação onde começam as instituições políticas. Ele deixa subsistir a velha sociedade e, com ela, a subsunção dos indivíduos à divisão do trabalho; sendo assim, ele não pode escapar ao destino, firmar para si uma "peculiaridade" separada da divisão do trabalho e da ocupação e da situação material que essa divisão do trabalho designou a ele. Se, por exemplo, a sorte lhe ordenasse trabalhar como oficial de serralheiro em Willenhall[315], então sua "peculiaridade" imposta consistiria numa torção das ancas que lhe deixaria uma "perna aleijada"; se "o fantasma-título[316] de seu livro" tivesse de existir como fiandeira, sua "peculiaridade" consistiria em dois joelhos entrevados. Mesmo se nosso Sancho permanecesse em sua antiga profissão como servo da gleba, que Cervantes já lhe havia consagrado, e que ele agora a considerasse sua vocação própria, para a qual estivesse destinado, ainda assim seria reservada a ele, por força da divisão do trabalho e da separação entre cidade e campo, a "peculiaridade" de se tornar um mero animal local, privado de todo intercâmbio com o mundo e, consequentemente, de toda formação.

Assim, se excepcionalmente quisermos tomar a peculiaridade no sentido de individualidade, poderemos dizer que Sancho perde sua peculiaridade, *malgré lui*[1], por meio da organização social. Que também por meio da orga-

[1] contra a sua vontade

nização social ele renuncie à sua liberdade é algo inteiramente coerente e só serve para provar com mais clareza o quanto ele se esforça para se apropriar da situação atual no interior da associação.

A diferença essencial entre liberdade e individualidade forma, portanto, a distinção entre a situação atual e a "associação". Já vimos como essa distinção é essencial. A maior parte dos membros de sua associação possivelmente não se incomodará com tal distinção, mas sim decretará o "ser-livre" dela, e se, com isso, ele não sossegar, ela lhe demonstrará, a partir de seu próprio "Livro", em primeiro lugar, que não existe nenhuma essência, mas que essência e distinção essencial são "o Sagrado"; em segundo lugar, ela provará que a associação não tem absolutamente nada a questionar acerca "da natureza das coisas" e "do conceito da relação", e, em terceiro lugar, que ela não atenta de modo algum contra sua peculiaridade, e sim somente contra sua liberdade de exteriorizá-la. Quem sabe ela venha a lhe demonstrar, caso ele "se esforce em se tornar um sem constituição", que ela só limita a sua liberdade quando o encarcera, lhe administra pancadas, lhe arranca uma perna, e que ele, *partout et toujours*, é "próprio" enquanto ainda for capaz de dar os sinais de vida de um polvo, de uma ostra ou mesmo de um cadáver galvanizado de rã. Pelo seu trabalho, ela lhe atribuirá um "determinado preço", como já ouvimos, "não permitirá uma valorização realmente *livre*" (!) "de sua propriedade", uma vez que, com isso, ela lhe tolhe a liberdade, não a peculiaridade; coisa que Sancho, na p. 338, censura no Estado. "O que deve fazer, então", o servo Sancho? "Contar consigo próprio e nada perguntar sobre a" associação. Por fim, sempre que ele esbravejar contra os obstáculos a ele colocados ela lhe insinuará que, enquanto ele tiver a peculiaridade de conceber as liberdades como peculiaridades, tomará ela a liberdade de considerar suas peculiaridades como liberdades.

Do mesmo modo como a distinção acima mencionada entre trabalho humano e trabalho único era somente uma apropriação tacanha da lei da oferta e da procura, agora a diferença entre liberdade e peculiaridade é uma apropriação tacanha da relação entre Estado e sociedade civil, ou, como diz o senhor Guizot, entre *liberté individuelle* e *pouvoir public*[1]. Tanto é assim que, em seguida, ele pode copiar Rousseau quase que literalmente:

> "A convenção segundo a qual cada um deve sacrificar uma parte de sua liberdade" não se deve, "de modo algum, a um querer universal ou, então, tão somente ao querer de um outro homem", mas a isto: "Eu a aceito, antes, apenas por *proveito próprio*. No que diz respeito ao sacrifício, eu só sacrifico, a bem dizer, aquilo que não se encontra em meu poder, isto é, eu não sacrifico absolutamente nada". (p. 418)

Essa é uma qualidade que o servo em acordo consigo mesmo compartilha com todo outro servo e, em geral, com todo indivíduo que já tenha vivido

[1] liberdade individual, poder público

sobre a face da terra. Comparar, também, com Godwin, *Political Justice*[317]. – Sancho parece, diga-se de passagem, possuir a peculiaridade de acreditar que, em Rousseau, os indivíduos fazem o contrato por amor ao universal, o que jamais ocorreu a Rousseau.

No entanto, resta-lhe um consolo.

> "O Estado é *sagrado*, [...] mas a associação é [...] *não* sagrada." E nisso consiste "a grande diferença entre Estado e associação". (p. 411)

Portanto, a grande diferença resulta em que a "associação" é o verdadeiro Estado moderno e que o "Estado" é a ilusão stirneriana do Estado prussiano, que ele equivocadamente toma pelo Estado em geral.

5. Revolta

Sancho confia tão pouco – afinal de contas, com razão – em suas sutis distinções entre Estado e associação, sagrado e não sagrado, humano e único, peculiaridade e liberdade, que encontra seu refúgio na *ultima ratio*[1] do egoísta em acordo consigo mesmo – a revolta. Desta vez, no entanto, ele não se revolta contra si mesmo, como antes pretendia, mas contra a associação. Assim como primeiramente ele buscava compreender todos os pontos no interior da associação, aqui também se dá o mesmo com a revolta.

> "Caso a comunidade não me faça justiça, eu me revolto contra ela e defendo minha propriedade." (p. 343)
>
> Se a revolta não "prosperar", a associação "o excluirá" (encarcerando-o, banindo-o etc.). (p. 256-7)

Sancho tenta, aqui, adotar os *droits de l'homme*[2] de 1793, entre os quais também se inclui o direito à insurreição[318]; um direito humano que, certamente, traz frutos amargos para quem o emprega no seu sentido "próprio".

———✦———

Toda a associação de Sancho resulta, portanto, no seguinte: enquanto antes ele considerava a crítica das relações existentes apenas pelo lado da ilusão, agora, na associação, ele procura conhecer essas relações em seu conteúdo real e afirmar esse conteúdo contra as ilusões anteriores. Nessa tentativa, nosso ignorante mestre-escola tinha, naturalmente, de obter um retumbante fracasso. Ele se esforçou, uma vez, em assimilar a "natureza das coisas" e "o conceito da relação", mas de nenhuma coisa ou relação ele conseguiu eliminar "o espírito da estranheza".

Agora que já tomamos conhecimento da associação em sua forma real, resta-nos apenas considerar as duas representações fanáticas que Sancho faz dela, a saber, a religião e a filosofia da associação.

---

[1] último recurso [2] direitos do homem

6. Religião e filosofia da associação

Começamos, aqui, novamente com o ponto com o qual abrimos, mais acima, a apresentação da associação. Sancho utiliza duas categorias: propriedade e riqueza; as ilusões sobre a propriedade correspondem principalmente aos dados positivos fornecidos sobre a propriedade fundiária, já as ilusões sobre a riqueza correspondem aos dados sobre a organização do trabalho e o regime monetário na "associação".

A. Propriedade

p. 331: "O mundo Me pertence."

Interpretação de seu aforamento da parcela.

p. 343: "Eu sou o proprietário de tudo o que necessito",

um dissimulado circunlóquio para dizer que as suas necessidades são as suas posses e que aquilo de que ele necessita como servo é condicionado por suas relações. Os economistas afirmaram, da mesma maneira, que o trabalhador é proprietário de tudo aquilo de que, como trabalhador, ele tem necessidade. Ver, em Ricardo[319], o desenvolvimento sobre o valor mínimo do salário.

p. 343: "Mas agora tudo Me pertence."

Verniz musical sobre a taxa salarial, sua parcela, seu permanente apuro financeiro e sua exclusão de tudo aquilo que a "sociedade" não quer que ele possua sozinho. A mesma tese também é expressa na p. 327, da seguinte forma:

> "Seus" (quer dizer, os de outrem) "bens são Meus e, desse modo, deles eu disponho, como proprietário, na medida do meu poder."

Esta altissonante *Allegro marciale*[1] transforma-se, em seguida, numa suave cadência, na garupa da qual ela monta pouco a pouco – destino habitual de Sancho:

> p. 331: "O mundo Me pertence. Vós (comunistas) dizeis algo diferente com a frase invertida: O mundo pertence *a todos*? Todos são Eu, e novamente Eu, e assim por diante" (por exemplo, "Robespierre, Saint-Just etc.").
>
> p. 415: "Eu sou Eu e Tu és Eu, mas [...] este Eu, no qual Nós todos somos iguais, é apenas Meu pensamento – uma universalidade" (o Sagrado).

A variação prática deste tema encontra-se na

p. 330, onde os "indivíduos como uma massa conjunta" (quer dizer, todos) são contrapostos, como poder regulador, aos "indivíduos isolados" (quer dizer, ao Eu distinto de todos).

---

[1] marcha ligeira

Finalmente, então, essas dissonâncias resolvem-se no acorde final, pacificador, de que aquilo que eu não possuo é, em todo caso, a propriedade de um outro "Eu". A "propriedade de todos" é, com isso, apenas a interpretação do fato de que cada um possui uma propriedade exclusiva.

> p. 336: "Porém, a propriedade só é Minha se eu dela puder dispor incondicionalmente. Na qualidade de Eu absoluto, Eu tenho propriedade, realizo o livre comércio."

Já sabemos que quando a liberdade comercial e a incondicionalidade não são respeitadas atenta-se apenas contra a liberdade, e não contra a peculiaridade. A "propriedade incondicional" é um suplemento adequado para a propriedade "assegurada", garantida na associação.

> p. 342: "Segundo a opinião dos comunistas, a comunidade deve ser a proprietária. Eu, ao contrário, sou proprietário e só Me entendo com os outros quando se trata da Minha propriedade."

Na p. 329, vimos como "a *société*[1] se torna *proprietária*" e, na p. 330, como ela "exclui os *indivíduos* de *sua* propriedade". Vimos, em linhas gerais, o sistema feudal tribal apresentado como o mais grosseiro início do feudalismo. Conforme a p. 416, "sistema feudal = ausência de propriedade", razão pela qual, segundo a mesma página, "a propriedade só é reconhecida na associação, e somente na associação", e inclusive por um motivo razoável: "porque ninguém mais adquire o que é seu a partir de um outro ser, como um feudo" (ibidem). Significa dizer que, no sistema feudal até agora existente, o outro "ser" era o senhor feudal, na associação ele é a *société*. Do que se depreende, quando muito, que Sancho tenha uma propriedade "exclusiva", mas de modo algum "assegurada" no "ser" da história até nossos dias.

Em conexão com a p. 330, de acordo com a qual cada indivíduo é excluído daquilo que a sociedade entende que ele não tem o direito de possuir sozinho, e com o regime estatal e jurídico da associação, é dito, na

> p. 369: "Propriedade jurídica e legítima de um outro será apenas aquela que considerares como justo que seja sua propriedade. Caso isso deixe de Te parecer justo, ela perde sua legitimidade para Ti e zombarás do direito absoluto a ela."

Com isso, ele reconhece o admirável fato de que o que é de direito na associação não necessita, para ele, ser justo – um direito humano inquestionável. Por haver na associação a instituição dos antigos parlamentos franceses, que Sancho tanto ama, ele poderá até mesmo registrar sua reclamação e depositá-la nos tribunais, restando-lhe o consolo de que "não se pode livrar-se de tudo".

---

[1] sociedade

As frases até agora citadas parecem estar em contradição uma com a outra, e também com a realidade da associação. A chave do enigma se encontra, no entanto, na já introduzida ficção jurídica de que Sancho, quando é excluído da propriedade dos outros, está apenas chegando a uma concordância com estes outros.

> p. 369: "Mas isso tem um fim" (quer dizer, o respeito pela propriedade alheia) "quando Eu posso deixar a árvore em questão para um outro, tal como eu deixo para outro Meu cajado etc., mas, de antemão, sem considerá-lo como alheio para Mim, isto é, como algo sagrado. [...] Ele permanece, antes, como Minha propriedade, não importa o tempo pelo qual Eu o ceda a outrem; ele é e continua a ser Meu. Na fortuna de um banqueiro, Eu não *vejo* nada alheio."
>
> p. 328: "Diante da Tua e da Vossa propriedade, eu não retrocedo acanhado, mas a *considero* sempre como Minha propriedade, algo a que Eu não devo nenhum respeito. Fazei, então, o mesmo com aquilo que chamais de Minha propriedade! A partir de tal *consideração* Nós poderemos nos entender, um com o outro, da melhor forma possível."

Se Sancho permite, conforme os estatutos da associação, que lhe "matem a pauladas" tão logo ele meta a mão na propriedade alheia, então ele certamente dirá que sua "peculiaridade" é a gatunagem, mas a associação decretará que Sancho apenas permitiu-se uma "liberdade". Mas, se Sancho é tão "livre" para meter a mão na propriedade alheia, então a associação tem a "peculiaridade" de, por causa disso, aplicar-lhe as devidas chibatadas.

A questão é, propriamente, a seguinte. A propriedade burguesa, e muito especialmente a propriedade pequeno-burguesa e minifundiária, continua a existir na associação, como vimos. Apenas a *interpretação*, a "*consideração*" é diferente porque Sancho sempre coloca o acento no "considerar". Com isso, é consumada a "concordância" de que essa nova filosofia do considerar é tida em grande consideração em toda a associação. Essa filosofia consiste em que, primeiramente, cada relação, seja ela causada por condições econômicas ou pela coerção direta, passe a ser encarada como uma relação de "concordância"; em segundo lugar, que se imagine que toda propriedade dos outros lhes tenha sido deixada por nós e que permaneça com eles até o momento em que tivermos o poder de lhas tomar, e, caso nunca obtenhamos um tal poder, *tant mieux*[1]; em terceiro lugar, que Sancho e sua associação garantem para si uma mútua falta de respeito, enquanto, na prática, a associação "entende-se" com Sancho por meio do cajado; e, finalmente, que essa "concordância" é uma mera fraseologia, pois cada um sabe que os outros só chegam à concordância com a intenção secreta de revogá-la na primeira oportunidade. Na Tua propriedade, Eu vejo não o Teu, mas o Meu; como cada Eu também o vê da mesma forma, então os Eus veem na propriedade o

[1] tanto melhor

universal, com o que chegamos à moderna interpretação filosófica alemã da propriedade privada comum, especial e exclusiva.

À filosofia da associação sobre a propriedade também pertencem, entre outras, as seguintes extravagâncias derivadas do sistema de Sancho:

Na p. 342, lê-se que, por meio da falta de respeito, se pode adquirir propriedade na associação; na p. 351, que "todos Nós vivemos em meio à abundância" e que eu "tenho apenas que me servir de tudo aquilo que eu consiga" – enquanto a associação inteira pertence às sete vacas magras do Faraó, e, finalmente, que Sancho "nutre ideias" que "se encontram no seu livro" e que, na p. 374, são cantadas numa incomparável ode dedicada a si mesmo e que consiste numa imitação das três odes de Heine dedicadas a Schlegel[320]: "*Tu, ó Tu* que nutres tais pensamentos, como os que constam em Teu Livro, nutres – o absurdo!" Este é o hino que Sancho dedica provisoriamente a si mesmo e sobre o qual, mais tarde, a associação se "entenderá" com ele.

Enfim, compreende-se, mesmo sem a necessidade da "concordância", que a propriedade na acepção incomum, da qual já falamos na "Fenomenologia", seja admitida na associação, em lugar do pagamento em dinheiro, como "propriedade corrente" e "circulante". Sobre os simples fatos, como, por exemplo, o de Eu ter compaixão, o de Eu falar com os outros, o de a Minha perna ser amputada (respectivamente arrancada), a associação também concordará que "o sentimento do sensível é também o sentimento do que é Meu, uma propriedade" (p. 387); que também as orelhas e as línguas alheias são Minha propriedade; que também as relações mecânicas são Minha propriedade. Assim, o açambarcamento na associação consistirá, principalmente, em que todas as relações possam se transformar, graças a uma simples paráfrase, em relações de propriedade. Essa nova forma de se expressar "males" que agora já estão propagados é um "meio essencial ou faculdade" na associação e cobrirá com sucesso o déficit por meios de existência que, na visão dos "talentos sociais" de Sancho, é inevitável.

B. Riqueza

p. 216: "Tornai-vos cada um de Vós um *Eu todo-poderoso*!"

p. 353: "Pensa no aumento de Tua riqueza!"

p. 420: "Garanti o valor de Vossos bens",

"Mantende o preço" deles,

"Não permiti que sede obrigados a vender abaixo do preço",

"Não Vos deixeis serdes convencido de que Vossa mercadoria não vale o preço que tem",

"Não Vos deixeis serdes ridicularizado por um preço ridículo",

"Imitai os arrojados" etc.!

p. 420: "Valorizai a Vossa propriedade!"

"Valoriza-te!"

Esses pequenos dizeres morais, que Sancho aprendeu de um agiota judeu andaluz – o qual deu ao seu filho lições de vida e de comércio – e que agora ele retira de seu alforje, constituem a principal riqueza da associação. O fundamento de todas essas frases é a grande frase da página 351:

> "Tudo aquilo que és capaz de fazer [vermagst] é teu *Vermögen*."[321]

Ou essa frase é sem sentido, quer dizer, tem um sentido meramente tautológico, ou contém um absurdo. Ela é tautológica se quer dizer isto: O que Tu podes, podes Tu. É absurda caso o *Vermögen* nº 2 deva ser entendido "na acepção comum" de riqueza, riqueza comercial, e caso a frase, portanto, esteja baseada na similaridade etimológica. A colisão consiste precisamente no fato de que à minha capacidade [*Vermögen*] é atribuído algo diferente daquilo que essa capacidade pode suportar, por exemplo, quando da minha capacidade de fazer versos é exigido que eu ganhe dinheiro com eles. Da minha capacidade se exige um produto totalmente diferente do produto próprio dessa capacidade específica, ou seja, um produto que depende de relações estranhas, relações que não estão sujeitas à minha capacidade. Na associação, essa dificuldade deve ser resolvida por meio da sinonímia etimológica. Vê-se como o nosso mestre-escola egoísta aspira a obter um posto importante na associação. De resto, tal dificuldade é apenas aparente. A habitual máxima moral do burguês: *Anything is good to make money of*[1] é, aqui, exposta à exaustão no estilo solene de Sancho.

C. Moral, intercâmbio, teoria da exploração

> p. 352: "*Vós procedeis de maneira egoísta caso não considereis um ao outro nem como proprietário nem como vadio* [*Lump*] *ou trabalhador, mas como uma parte de Vosso patrimônio, como sujeito utilizável*. Então Vós não dareis algo para o possuidor, para o proprietário, nem para aquele que trabalha, mas tão somente para aquele de quem necessitais. Precisamos de um rei?, perguntam-se os norte-americanos, e respondem: Ele e seu trabalho não valem um centavo para nós."

Na p. 229, ao contrário, ele critica o "período burguês":

> "Em vez de me tomar tal como Eu sou, olha-se simplesmente para a Minha propriedade, para minhas qualidades próprias [*Eigenschaften*], e contrai-se comigo uma união conjugal[322] apenas por desejar a Minha propriedade. De certo modo, casa-se não com o que sou, mas com o que possuo."

Isto é, portanto, só se leva em consideração a minha simples utilidade para os outros, sou tratado como um sujeito utilizável. Sancho cospe o "período burguês" na sopa a fim de poder devorá-la totalmente sozinho na associação.

---

[1] Tudo é bom para se fazer dinheiro

Se os indivíduos da sociedade atual veem uns aos outros como possuidores, como trabalhadores ou, como quer Sancho, como vadios [*Lumpen*], isto não quer dizer senão que eles se tratam como sujeitos utilizáveis, fato que apenas um sujeito tão inutilizável como Sancho poderia colocar em dúvida. O capitalista, que "vê" o trabalhador "como trabalhador", só o leva em consideração porque ele precisa de um trabalhador; o trabalhador age da mesma maneira em relação ao capitalista; o mesmo ocorre com os americanos, que, segundo o pensamento de Sancho (ele poderia nos indicar de qual fonte retirou esse fato histórico), não *necessitam* de nenhum rei *porque* dele não necessitam *como trabalhador*. Sancho, uma vez mais, escolheu seu exemplo com a inépcia que lhe é habitual, já que ele deveria ter provado justamente o contrário daquilo que realmente prova.

> p. 395: "Tu não és para mim senão um alimento, do mesmo modo como Tu Te alimentas de Mim e Me utilizas. Temos um com o outro apenas uma relação: a da prestabilidade, da serventia, do proveito."
>
> p. 416: "Ninguém é para mim uma pessoa de respeito, nem mesmo o meu próximo, mas é unicamente, a exemplo dos demais *seres*" (!), "um *objeto* do qual eu me agrado ou não, um objeto interessante ou desinteressante, um sujeito prestável ou imprestável."

Logo a seguir, a relação de "prestabilidade", que na associação deve ser a *única* relação entre os indivíduos, é, por sua vez, parafraseada no "*alimento*" recíproco. Os "cristãos realizados" da associação naturalmente também comem a ceia, mas não um com o outro, e sim um a do outro.

Hegel, na sua "Fenomenologia", mostra o quanto essa teoria da exploração recíproca, que foi desenvolvida por Bentham até a saciedade, já fora concebida no início deste século como uma fase do século anterior. Ver, nesta obra, o capítulo "A luta do iluminismo com a superstição", onde a teoria da prestabilidade é apresentada como o resultado último do iluminismo. A aparente tolice que consiste em reduzir todas as múltiplas relações dos indivíduos entre si a *uma única* relação de prestabilidade, essa aparente abstração metafísica deriva de que no interior da moderna sociedade burguesa todas as relações são praticamente subsumidas a uma única e abstrata relação monetária e de regateio. Tal teoria surgiu com Hobbes e Locke, simultaneamente à primeira e à segunda Revolução inglesa, com os primeiros golpes pelos quais a burguesia conquistou poder político para si. Naturalmente ela já era, antes, um pressuposto tácito para os escritores de economia. A ciência própria dessa teoria da utilidade é a economia; com os fisiocratas, ela recebe o seu verdadeiro conteúdo, pois foram eles que, pela primeira vez, sintetizaram a economia de forma sistemática. Com Helvétius e Holbach já se encontra uma idealização dessa doutrina, que corresponde inteiramente à oposição da burguesia antes da Revolução. Em Holbach, toda atividade dos indivíduos em seu intercâmbio recíproco é apresentada como relação de utilidade [*Nützlichkeit*] e de uso [*Benutzung*], como, por exemplo, o falar, o

amar etc. As verdadeiras relações, aqui pressupostas, são, portanto, o falar, o amar, atividades determinadas de determinadas qualidades próprias dos indivíduos. Tais relações não devem, portanto, ter um significado *próprio*, mas ser a expressão e a manifestação de uma terceira relação que a elas é imputada, a saber, uma *relação de utilidade ou de uso*. Esta *transposição* só deixa de ser absurda e arbitrária tão logo aquelas relações não valham para os indivíduos como suas próprias relações, como autoatividade, mas, antes, como disfarces, de modo algum da categoria "uso", mas de uma terceira finalidade e relação reais, que se chama relação de utilidade.

O mascaramento na linguagem só adquire um sentido quando é a expressão inconsciente ou consciente de um mascaramento real. Nesse caso, a relação de utilidade tem um sentido bem definido, a saber, que eu tire proveito do fato de causar prejuízo a outrem (*exploitation de l'homme par l'homme*[1]); nesse caso, o proveito que eu tiro de uma relação é completamente estranho a ela, como vimos acima acerca da riqueza, quando se dizia que de cada capacidade é exigido um produto estranho a ela, uma relação que é determinada pelas relações sociais – e esta é, justamente, a relação de utilidade. Tudo isso constitui, na realidade, o caso do burguês. Apenas *uma* relação é de seu interesse, a relação de exploração; todas as outras relações só valem para ele enquanto possa subsumi-las àquela relação, e mesmo onde lhe ocorram relações que não se deixam subordinar diretamente à relação de exploração ele acaba por subordiná-las, ao menos em sua ilusão. A expressão material desse proveito é o dinheiro, o representante dos valores de todas as coisas, pessoas e relações sociais. De resto, vê-se de imediato que, procedendo segundo um método inteiramente especulativo, a categoria "uso [*Benutzen*]" é inicialmente abstraída das relações reais de troca, nas quais me situo diante de outros homens, e de modo algum da reflexão e da mera vontade; num segundo momento, percorrendo o caminho inverso, aquelas relações se fazem passar pela realidade das categorias que foram abstraídas das próprias relações. Da mesma maneira e com os mesmos direitos, Hegel descreveu todas as relações como relações do espírito objetivo. A teoria de Holbach é, portanto, a ilusão filosófica, historicamente justificada, da burguesia surgida precisamente na França e cuja disposição para a exploração ainda podia ser exposta como disposição para o desenvolvimento pleno dos indivíduos num intercâmbio liberto dos antigos laços medievais. A libertação do ponto de vista da burguesia, a concorrência, foi, no entanto, a única forma encontrada no século XVIII para abrir uma nova via para o desenvolvimento livre. A proclamação teórica da consciência correspondente a essa práxis burguesa, da consciência da exploração recíproca como relação universal de todos os indivíduos uns com os outros, foi, igualmente, um audacioso e nítido progresso, um *esclarecimento* profanador do atavio político, patriarcal, religioso

[1] exploração do homem pelo homem

e benevolente da exploração sob o feudalismo; um atavio que correspondia à forma de exploração daquela época e que fora sistematizado sobretudo pelos teóricos da monarquia absoluta.

Se Sancho tivesse feito, em seu "Livro", o mesmo que Helvétius e Holbach fizeram no século precedente, o anacronismo seria ainda mais ridículo. Mas vimos como ele, no lugar do egoísmo burguês ativo, coloca um jactante egoísmo em acordo co[nsi]go mesmo. Seu único mé[ri]to, ele o obtém contra a sua vontade e sem o saber: o mérito de ser a expressão dos pequeno-burgueses de hoje que almejam ser os burgueses de amanhã. Era perfeitamente normal que ao modo de proceder mesquinho, tímido e acanhado desses burgueses correspondesse a forma barulhenta, fanfarrona e bisbilhoteira com que "o Único" foi apresentado ao mundo por seus representantes filosóficos; às pessoas com as quais esse burguês trava relações convém inteiramente que não saibam nada sobre seus bravateadores teóricos e ao burguês convém não dar ouvidos a eles quando dizem que essas pessoas estão em desacordo umas com as outras e que ele tem o dever de apregoar o egoísmo em acordo consigo mesmo; talvez Sancho veja, agora, por meio de qual cordão umbilical *sua* "associação [*Verein*]" se liga à União Aduaneira [*Zollverein*][323].

Os progressos da teoria da utilidade e da exploração, suas diferentes fases, estão em clara conexão com as diferentes épocas de desenvolvimento da burguesia. Em Helvétius e Holbach esses progressos, em relação com seu conteúdo real, não chegaram a mais do que uma paráfrase das formas de expressão dos teóricos da época da monarquia absoluta. Mais do que do próprio fato, tratava-se de uma nova forma de expressão, do desejo de reduzir todas as relações à relação de exploração, de explicar o intercâmbio a partir das necessidades materiais e dos modos de satisfação dessas necessidades. A tarefa estava colocada. Hobbes e Locke tinham diante de si tanto o desenvolvimento da burguesia holandesa (ambos viveram por um tempo na Holanda) quanto as primeiras ações políticas pelas quais florescia a burguesia na Inglaterra, deixando para trás toda limitação local e provincial; além disso, tinham já diante de si um estágio relativamente desenvolvido da manufatura, do comércio marítimo e da colonização: particularmente Locke, que escrevia simultaneamente ao primeiro período da economia política inglesa, com o surgimento das sociedades de ações, do banco inglês e da supremacia marítima inglesa. Neles, e sobretudo em Locke, a teoria da exploração ainda está diretamente ligada ao conteúdo econômico.

Helvétius e Holbach tinham perante si, além da teoria inglesa e do desenvolvimento obtido à época pelas burguesias holandesa e inglesa, a burguesia francesa, que ainda lutava pelo seu livre desenvolvimento. O espírito comercial universal do século XVIII havia arrebatado, sobretudo na França, sob a forma da especulação, todas as classes. As dificuldades financeiras do governo e os debates sobre a tributação que delas decorriam já ocupavam toda a França do período. Somava-se a isso o fato de que Paris era a única

cidade mundial no século XVIII, a única cidade onde se dava um intercâmbio pessoal de indivíduos de todas as nações. Essas premissas, juntamente com o caráter universal dos franceses em geral, deram às teorias de Helvétius e Holbach uma coloração propriamente universal, mas, ao mesmo tempo, privaram-nas do conteúdo econômico positivo descoberto pelos ingleses. A teoria que os ingleses desenvolveram como uma simples constatação de uma realidade se torna, nos autores franceses, um sistema filosófico. Essa universalidade roubada do conteúdo positivo, tal como se encontra em Helvétius e Holbach, é essencialmente distinta da totalidade plena de conteúdo que pode ser encontrada, pela primeira vez, em Bentham e Mill. A primeira corresponde à burguesia em luta, ainda não desenvolvida; a segunda à burguesia dominante, desenvolvida.

O conteúdo da teoria da exploração negligenciado por Helvétius e Holbach foi desenvolvido e sistematizado pelos fisiocratas, contemporaneamente àqueles dois autores; mas como aos fisiocratas serviam de base às relações econômicas não desenvolvidas da França – onde o feudalismo, fundado na propriedade fundiária, ainda não havia sido destruído –, então eles permaneciam presos ao ponto de vista feudal que lhes ensinava que a propriedade fundiária e o trabalho agrícola constituem aquela [força produtiva] que condiciona toda a formação da sociedade.

O desenvolvimento subsequente da teoria da exploração se deu na Inglaterra, com Godwin, mas especialmente, antes dele, com Bentham, que retomou pouco a pouco o conteúdo econômico desprezado pelos franceses, e isto na mesma medida em que a burguesia se impunha, tanto na Inglaterra como na França. A obra *Political Justice*, de Godwin, foi escrita durante o período do Terror; as principais obras de Bentham foram escritas durante e a partir da Revolução Francesa e do desenvolvimento da grande indústria na Inglaterra. Por fim, encontramos em Mill a unificação plena da teoria da utilidade com a economia política.

A economia política, que antes ou era tratada por financistas, banqueiros e negociantes – portanto, em geral, por pessoas que tinham diretamente a ver com relações econômicas – ou por homens de formação universal, como Hobbes, Locke e Hume, para os quais ela significava um ramo do saber enciclopédico, apenas com os fisiocratas elevou-se a uma ciência particular e como tal passou a ser tratada. Como disciplina científica particular, ela acolheu tão amplamente as demais relações – políticas, jurídicas etc. – que acabou por reduzi-las a relações econômicas. Mas ela reservou essa subsunção a si de todas as relações apenas para um lado dessas relações, a elas deixando, quanto ao resto, um significado autônomo, fora da economia. A completa subsunção de todas as relações existentes à relação de utilidade, a elevação incondicional desta relação de utilidade ao patamar de conteúdo único de todo o resto é algo que encontramos, pela primeira vez, em Bentham, no momento em que a burguesia, depois da Revolução Francesa e do desenvolvimento da grande

indústria, não aparece mais como uma classe particular mas como a classe cujas condições são as condições de toda a sociedade.

Depois de criadas as paráfrases sentimentais e morais que, nos franceses, formavam todo o conteúdo da teoria da utilidade, para o desenvolvimento ulterior dessa teoria faltava apenas saber como os indivíduos e as relações seriam utilizados, explorados. A resposta a essa questão já havia sido dada, nesse meio-tempo, pela economia política; o único progresso possível se encontrava na incorporação do conteúdo econômico. Bentham consumou esse progresso. Na economia, porém, já se havia declarado que as principais condições da exploração, independentemente da vontade dos indivíduos, eram determinadas pela produção em geral e encontradas já prontas pelos indivíduos isolados. À teoria da utilidade não restava, assim, nenhum outro campo de especulação a não ser o da posição ocupada pelos indivíduos nessas grandes relações: o da exploração privada, por indivíduos isolados, de um mundo encontrado pronto. Sobre isso, Bentham e sua escola fizeram longas reflexões morais. Toda a crítica do mundo existente feita pelo utilitarismo[324] também alcançava, por isso, um horizonte limitado. Preso às condições da burguesia, sua crítica só se ocupava daquelas relações que haviam se formado numa época anterior e impulsionado o desenvolvimento da burguesia. O utilitarismo desenvolve, por isso, a conexão de todas as relações existentes com as relações econômicas, porém apenas de uma forma limitada.

O utilitarismo tinha, desde o início, o caráter de uma teoria geral da utilidade, mas esse caráter só se tornou pleno de conteúdo com a inclusão das relações econômicas, especialmente da divisão do trabalho e da troca. Sob a divisão do trabalho, a atividade privada do indivíduo torna-se de utilidade geral; a utilidade geral de Bentham se reduz à mesma utilidade geral que, em geral, é afirmada na concorrência. Por meio da inclusão das relações econômicas entre a renda fundiária, o lucro e o salário, foram introduzidas as relações determinadas de exploração das classes singulares, pois a forma da exploração depende da posição social do explorador. O utilitarismo ainda pôde se servir, até aqui, de determinados fatos sociais; toda a sua incursão posterior sobre a forma da exploração se perde em fraseologias de catecismo.

O conteúdo econômico transformou o utilitarismo, pouco a pouco, numa mera apologia do existente, na prova de que, sob as condições existentes, as atuais relações entre os homens são as mais vantajosas e de maior utilidade geral. Tal caráter ele conserva em todos os economistas modernos.

Enquanto o utilitarismo tinha pelo menos a vantagem de assinalar a conexão de todas as relações existentes com as bases econômicas da sociedade, com Sancho ele perdeu todo o conteúdo positivo, abstraindo de todas as relações reais e limitando-se à mera ilusão que o burguês isolado alimenta acerca de sua "habilidade", com a qual ele acredita poder explorar o mundo. De resto, Sancho só deixa aparecer o utilitarismo em bem poucas passagens,

e mesmo assim nessa forma diluída; como vimos, o que ocupa quase todo o "Livro" é o egoísmo em acordo consigo mesmo, isto é, a ilusão dessa ilusão do pequeno burguês. E mesmo essas magras passagens, Sancho finalmente as dissolve, como mostraremos, numa névoa azul.

D. Religião

> "Nessa qualidade em comum" (quer dizer, com outras pessoas) "Eu não *vejo* nada além de uma multiplicação do Meu poder, e Eu só a conservo na medida em que ela é Minha força multiplicada." (p. 416)
>
> "Não Me *humilho* mais diante de nenhum outro poder e reconheço que todos os poderes são apenas o Meu poder; são poderes que Eu tenho de subjugar imediatamente caso ameacem se tornar poderes contra Mim ou acima de Mim; cada um deles não *pode* senão formar uma unidade com os *Meus meios* de Me impor."

Eu *"vejo"*, eu *"reconheço"*, eu "*tenho* de subjugar", o poder "não *pode* senão formar uma unidade com os *Meus meios*". O que essas exigências morais significam e o quanto elas correspondem à realidade é algo que já nos foi mostrado na própria "associação". A essa ilusão de seu poder certamente também está ligada a outra ilusão, a saber, de que na associação "a substância" (ver o "Liberalismo humano") é destruída e as relações entre os seus membros nunca conseguem assumir uma forma estável ante os indivíduos isolados.

> "A associação [*Verein*], a união [*Vereinigung*], essa união sempre fluida de todos os elementos [...] Entretanto, também por meio da associação surge uma sociedade, mas apenas da mesma forma como por meio de uma pensamento surge uma ideia fixa [...] No momento em que uma associação se cristaliza em sociedade, ela desistiu de ser uma união, pois a união é um indissolúvel ato de unir-se; ela se tornou um ser-unido, o cadáver da associação ou da união – tornou-se sociedade [...] Não há elo natural nem espiritual que mantenha coesa a associação." (p. 294, 408, 416)

No que diz respeito ao "elo natural", este, apesar da "contrariedade" de Sancho, está presente na associação no sistema de servidão da gleba e na organização do trabalho etc., assim como o "elo espiritual" está presente na filosofia sanchoniana. De resto, precisamos apenas referir o que dissemos muitas vezes, ainda ao tratarmos da associação, acerca da autonomização das relações ante os indivíduos que ocorre na divisão do trabalho:

> "Numa palavra, a sociedade é *sagrada*, a associação é Teu *próprio*: a sociedade Te explora, Tu exploras a associação" etc. (p. 418)

E. Adendo sobre a associação

Enquanto não víamos, até então, nenhuma outra possibilidade de chegar à "associação" senão por meio da revolta, agora ficamos sabendo, pelo comentário, que já existem, como um aspecto da sociedade burguesa, "centenas

de milhares" de exemplares de "associação de egoístas" e que ela também nos é acessível sem o recurso de qualquer revolta ou de qualquer "Stirner". Sancho nos mostra, então,

> "tais associações na vida. Fausto encontra-se no meio de uma dessas associações quando proclama: Aqui eu sou *gente*" (!), "aqui eu posso sê-lo – Goethe chega até mesmo, aqui, a pôr o preto no branco[325]" ("mas Humanus é o nome do santo, ver Goethe", cf. "o Livro"[326]) [...] "Caso Heß tivesse atentado para a vida real, então ele teria diante dos olhos centenas de milhares de associações egoístas como essas, algumas passageiras, outras duradouras."

Sancho deixa, então, as "crianças" a brincar em frente à janela de Heß, enquanto "alguns bons companheiros" o levam à taberna e ele se encontra com sua "amada".

> "Certamente, Heß não levará em consideração esses exemplos triviais, por mais substancial e abissal que seja a diferença deles em relação às sociedades sagradas, até mesmo em relação à sociedade fraternal, humana, dos socialistas sagrados." (Sancho contra Heß, *Wigand*, p. 193, 194)

Do mesmo modo, já na p. 305 do "Livro", "a união em busca de objetivos e interesses materiais" foi tomada como associação voluntária de egoístas em busca da graça.

Portanto, aqui a associação se reduz, por um lado, a associações burguesas e sociedades de ações, por outro lado a recursos burgueses, piqueniques etc. É igualmente sabido que as primeiras, e as últimas não menos, pertencem inteiramente à *época atual*. Para perceber a diferença, Sancho poderia observar as "associações" de uma época anterior, como as da era feudal, ou as de outras nações, como as dos italianos, ingleses etc., e chegar até mesmo às associações de crianças. Com essa nova interpretação da associação, ele confirma apenas o seu conservadorismo esclerosado. Sancho – que integrou toda a sociedade burguesa em sua instituição supostamente nova pelo fato de que ela lhe agradava – apenas reafirma aqui, a título de complemento, que na sua associação as pessoas também se divertirão, e se divertirão, mais precisamente, de forma bastante tradicional. Quais as relações existentes, dele independentes, que o colocam em condições ou não de "acompanhar alguns bons companheiros à taberna" é algo que certamente não ocupa os pensamentos de nosso *Bonhomme*.

A ideia de dissolver a sociedade inteira em grupos voluntários – ideia que, aqui, é stirnerzada [*verstirnerte*] de acordo com o que se ouve dizer em Berlim – pertence a Fourier[327]. Em Fourier, porém, essa ideia tem como pressuposto a transformação total da sociedade e se baseia na crítica das "associações" existentes, tão admiradas por Sancho e acompanhadas de todo o aborrecimento que lhes é característico. Fourier descreve essas tentativas atuais de divertimento em conexão com as relações de produção e intercâmbio existentes e polemiza contra elas; Sancho, longe de criticá-las, quer

transplantá-las inteiramente para seu novo feliz instituto da "concordância" e, com isso, apenas prova, uma vez mais, o quanto ele está preso à sociedade burguesa existente.

Finalmente, Sancho pronuncia a seguinte *oratio pro domo*[1], quer dizer, para a "associação":

> "Pode ser dita uma associação de egoístas a associação na qual se deixa que a maioria seja enganada em seus interesses mais naturais e declarados? Pode-se dizer que os egoístas se uniram lá onde um é escravo ou servo do outro? [...] Sociedades em que as necessidades de um sejam satisfeitas à custa das necessidades de outro, em que, por exemplo, um possa satisfazer sua necessidade de descanso sob a condição de que o outro tenha de trabalhar até a exaustão [...] Heß [...] identifica [...] estas suas 'associações egoístas' com as associações de egoístas de Stirner." ([*Wigand*], p. 192, 193)

Sancho, desse modo, pronuncia o piedoso desejo de que, em sua associação apoiada na exploração recíproca, possam todos os membros ser igualmente poderosos, espertos etc., de tal maneira que cada um possa explorar o outro na mesma medida em que é por eles explorado e de forma que nenhum deles seja "ludibriado" em seus "interesses mais naturais e declarados" ou que "suas necessidades" possam ser "satisfeitas à custa dos outros". Notemos, aqui, que Sancho reconhece os "interesses *naturais* e declarados" e as "necessidades" de todos – portanto, reconhece interesses e necessidades *iguais*. Além disso, lembremo-nos, ao mesmo tempo, da p. 456 do Livro, onde se afirma que "o engano" é um "pensamento moral impregnado do espírito corporativo", e que para uma pessoa que tenha recebido uma "ampla formação" ele resta uma "ideia fixa contra a qual nenhuma liberdade de pensamento pode dar proteção". Sancho "recebe de cima seus pensamentos e assim permanece" (ibidem). Esse poder igual de todos está de acordo com sua exigência de que cada um se torne *"todo-poderoso"*, isto é, de que todos devam se tornar *impotentes* uns contra os outros, um postulado totalmente consequente e que vai ao encontro da cômoda exigência do pequeno-burguês de um mundo do regateio, em que cada um encontra sua vantagem. Mas nosso Santo pressupõe, inopinadamente, uma sociedade na qual cada um possa satisfazer suas necessidades livremente, sem fazê-lo "à custa de outro" e, neste caso, a teoria da exploração se converte, por sua vez, numa paráfrase sem sentido sobre as reais relações dos indivíduos entre si.

Depois que Sancho "consumiu" o outro e o saboreou em sua associação, transformando, assim, o intercâmbio com o mundo no intercâmbio consigo mesmo, ele passa dessa autofruição indireta para a autofruição direta, quanto então se põe a saborear a si mesmo.

---

[1] "Discurso para a própria casa"; nesse caso: discurso em interesse próprio

C. Minha autofruição

A *filosofia* que prega o fruir [*Genießen*] é tão velha na Europa quanto a escola cirenaica[328]. Tal como os *gregos* na Antiguidade, os *franceses* são, entre os modernos, os campeões nesta filosofia, e precisamente pela mesma razão, porquanto seu temperamento e sua sociedade os capacitam para o fruir mais do que para outras coisas. A filosofia da fruição [*Genuß*] nunca foi mais do que a linguagem espirituosa dos círculos sociais privilegiados para a fruição. Sem levar em conta que o modo e o conteúdo de seu fruir foram sempre condicionados por toda a configuração da sociedade na qual se deu a fruição e que sofriam todas as contradições dessa sociedade, essa filosofia se converteu numa pura *fraseologia* tão logo reivindicou um caráter universal e se proclamou como a visão de vida da sociedade como um todo. A partir desse momento, ela se rebaixou à condição de sermão moral edificante, de enfeite sofístico da sociedade atual, ou então se metamorfoseou em seu contrário, ao considerar a fruição como uma ascese involuntária.

A filosofia da fruição surgiu, na época moderna, com a queda do feudalismo e a transformação, sob a monarquia absoluta, da nobreza rural feudal na nobreza cortesã, licenciosa e perdulária. Para essa nobreza ela assumiu, mais ainda, a forma de uma visão de vida imediata, ingênua, que era expressa em memórias, poesias, romances etc. Ela só se tornou uma verdadeira filosofia nas mãos de alguns autores da burguesia revolucionária, que, de um lado, participavam da formação e do modo de vida da nobreza cortesã e, de outro, partilhavam da visão mais universal da burguesia, visão esta que repousava nas condições mais universais dessa classe. Ela foi, por isso, aceita por ambas as classes, embora a partir de pontos de vista totalmente diferentes. Se para a nobreza tal linguagem ainda estava inteiramente limitada ao estamento e às condições de vida do estamento, ela foi generalizada pela burguesia e dirigida a todo indivíduo sem distinção, de modo que foram abstraídas as condições de vida desses indivíduos e a teoria da fruição foi convertida, desse modo, numa insípida e hipócrita doutrina moral. Quando o desenvolvimento posterior derrubou a nobreza e pôs a burguesia em conflito com seu oposto, o proletariado, a nobreza se tornou devoto-religiosa e a burguesia se tornou solene-moralista, sendo ambas austeras em suas teorias, ou então caíram na hipocrisia acima mencionada, muito embora, na prática, a nobreza não renunciasse de modo algum ao fruir e a fruição até mesmo assumisse, com a burguesia, uma forma econômica, oficial – como *luxo*.[a]

---

[a] Na Idade Média, as diversões eram plenamente classificadas; cada estamento tinha suas diversões particulares e suas próprias formas de se divertir. A nobreza era o estamento privilegiado com diversões exclusivas, enquanto na burguesia já existia a separação de trabalho e fruição, e a fruição estava subordinada ao trabalho. A classe dos servos, voltada exclusivamente para o trabalho, tinha no máximo umas poucas diversões

A conexão do fruir dos indivíduos de cada época com as relações de classe e as condições geradas pelas relações de produção e de intercâmbio nas quais eles vivem, a estreiteza do fruir existente até agora, situado fora do conteúdo de vida real dos indivíduos e em oposição a ele, a conexão de cada filosofia da fruição com a fruição real que a ela se apresenta e a hipocrisia de uma tal filosofia, que se dirige a todos os indivíduos sem distinção, tudo isso naturalmente só pôde ser desvendado quando as condições de produção e de intercâmbio do mundo até agora existente puderam ser criticadas, isto é, quando a oposição entre burguesia e proletariado havia gerado visões comunistas e socialistas. Com isso, toda moral, seja ela a moral da ascese, seja a da fruição, teve seu pilar quebrado.

Nosso insípido e moralista Sancho certamente acredita, como se extrai de todo o seu livro, que bastaria apenas uma outra moral, uma concepção de vida que a ele parecesse nova, o "extrair-de-sua-cabeça" algumas "ideias fixas", para que todos tivessem uma vida feliz, para que pudessem gozar a vida. O capítulo sobre a autofruição poderia, portanto, no máximo trazer de volta, sob uma nova etiqueta, as mesmas fraseologias e sentenças com o uso das quais ele já proporcionou a si mesmo, muito frequentemente, a "autofruição" de nos aplicar um sermão. A única coisa original nisso se limita, também, ao fato de que ele *glorifica* toda fruição e a traduz filosoficamente para o alemão, dando a ela o nome de "*autofruição*". Se a filosofia francesa da fruição do século XVIII ao menos reproduzia, numa forma espirituosa, a existência de uma vida jubilosa e audaz, já a frivolidade total de Sancho se limita a expressões como "consumir", "dissipar", a imagens como "a luz" (que deve significar: a vela) e a recordações das ciências naturais, que resultam ou numa absurdidade beletrística, como no caso da planta que "absorve ar do

---

muito limitadas que a eles eram dadas, no mais das vezes, por acaso, que dependiam da disposição de seu senhor e de outras circunstâncias fortuitas, e que mal se podem levar em consideração. – Sob o domínio da burguesia, as diversões assumiram sua forma em consonância com as classes da sociedade. Os divertimentos da burguesia se constituíram segundo o material que essa classe havia produzido em seus diferentes estágios de desenvolvimento, e adquiriram dos indivíduos, bem como da contínua subordinação da fruição ao interesse monetário, o caráter enfadonho que elas têm ainda hoje. Os divertimentos do proletariado, devido à longa duração do trabalho, que eleva ao máximo a necessidade de lazer, por um lado, e à limitação qualitativa e quantitativa dos divertimentos acessíveis aos proletários, por outro, assumiram a sua atual forma brutal. – As fruições de todos os estamentos e classes até hoje existentes tiveram, em geral, de ser ou infantis, estafantes, ou violentas, pois sempre estiveram separadas do conjunto da atividade vital, do verdadeiro conteúdo da vida dos indivíduos, e se reduziram, mais ou menos, ao ato de dar um aparente conteúdo a uma atividade sem conteúdo. Naturalmente, a crítica das fruições até agora existentes só pôde se realizar quando a oposição entre burguesia e proletariado estava tão desenvolvida a ponto de permitir também a crítica do modo de produção e de troca até agora existente. (S. M.)

éter", dos "pássaros canoros que engolem besouros", ou então em falsidades como, por exemplo, a afirmação de que uma vela queima a si mesma. Contra isso, aqui podemos fruir, uma vez mais, de toda a sobriedade solene contra "o Sagrado", sobre o qual escutamos que, em sua configuração como "vocação – destinação – missão", como "ideal", teria ele atrapalhado, até aqui, a autofruição dos homens. De resto, sem entrar nas formas mais ou menos sujas sob as quais o auto [*Selbst*] da "autofruição [*Selbstgenuß*]" pode ser mais do que uma fraseologia, temos, mais uma vez, de apresentar ao leitor, em poucas palavras, as maquinações de Sancho contra o Sagrado, com as pequenas modulações desse capítulo:

"Vocação, destinação, missão, ideal" são, para repetir em poucas palavras, ou:

1. a representação das tarefas revolucionárias materialmente prescritas a uma classe oprimida; ou
2. simples paráfrases idealistas, ou também a correspondente expressão consciente dos modos de atividade autonomizados em diferentes ocupações por meio da divisão do trabalho; ou
3. a expressão consciente da necessidade, em que a cada instante se encontram indivíduos, classes, nações, de assegurar a sua posição por meio de uma atividade plenamente definida; ou
4. as condições de existência – expressas idealmente nas leis, na moral etc. – da classe dominante (condicionadas pelo desenvolvimento da produção até aqui), a qual se torna, com mais ou menos consciência, teoricamente independente dos seus ideólogos, podem representar a si mesmas, na consciência dos indivíduos singulares dessa classe, como vocação etc. e, assim, podem ser confrontadas aos indivíduos da classe dominante como norma de vida, em parte como paliativo ou consciência da dominação, em parte como seu meio moral. Aqui, como em geral ocorre com os ideólogos, é de se notar que eles necessariamente colocam a questão de cabeça para baixo e veem na sua ideologia tanto a força motriz como o objetivo de todas as relações sociais, enquanto ela é tão somente sua expressão e seu sintoma.

Sabemos, por nosso Sancho, que ele tem a crença mais devastadora nas ilusões desses ideólogos. Porque os homens, de acordo com suas diferentes relações de vida, fazem de si – isto é, dos homens – diferentes representações, Sancho acredita que são as diferentes representações que fazem as diferentes relações de vida e, portanto, acredita que os fabricantes em grande escala dessas representações, os ideólogos, têm dominado o mundo (cf. p. 433).

> "Os pensadores são quem governa no mundo", "o pensamento governa o mundo"; "os padres ou os mestres-escolas" "colocam todo tipo de coisa na cabeça", "pensam em si como um ideal de homem"

para o qual todos os demais devem se voltar (p. 442). Sancho conhece, e

muito bem até, a conclusão segundo a qual os homens foram submetidos aos caprichos do mestre-escola e, em sua estupidez, subjugaram a si mesmos:

> "Porque isso é *concebível* para mim" (para o mestre-escola), "então é *possível* para os homens, porque é possível para os homens, então quer dizer que *devia* ser assim, que essa era sua *vocação*; e, finalmente, apenas de acordo com essa *vocação*, apenas na qualidade de *vocacionados* podem os homens ser considerados. E a conclusão subsequente? O homem não é o indivíduo, mas sim um *pensamento*, um *ideal*: o Homem – Gênero – Humanidade." (p. 441)

Todos os conflitos que os homens, por suas condições reais de vida, travam consigo mesmos ou com outrem aparecem para nosso mestre-escola Sancho como conflitos que os homens travam com representações acerca do viver "*do* homem", representações que eles ou puseram em sua própria cabeça, ou deixaram que fossem postas em sua cabeça pelos mestres-escolas. Se varressem essas representações da cabeça, como poderiam "viver felizes estas pobres criaturas"!, que "pulos" eles dariam!, enquanto, agora, eles têm de "bailar como um urso ao som da flauta do mestre-escola e do *Bärenführer*[329]" (p. 435). (O mais reles desses "*Bärenführer*" é Sancho, que arrasta pelo nariz apenas *a si mesmo*.) Se, por exemplo, não tivessem os homens, quase sempre e quase por toda parte, na China assim como na França, colocado na cabeça que sofriam de superpopulação, que abundância de meios de vida essas "pobres criaturas" não teriam imediatamente descoberto!

Sob o pretexto de uma argumentação sobre possibilidade e realidade, Sancho procura, aqui, trazer novamente à baila sua velha história do domínio do Sagrado no mundo. Possível significa, para ele, tudo o que um mestre-escola meu coloca na cabeça, a partir do que Sancho pode facilmente provar que essa possibilidade não tem nenhuma outra realidade além daquela que possui em sua cabeça. Sua declaração solene de que "manteve-se oculto o gravíssimo equívoco de milênios por trás da palavra *possível*" (p. 441) basta para provar o quão impossível é, para ele, ocultar atrás de palavras as consequências de seu copioso equívoco de milênios.

Esse discurso sobre "a coincidência entre possibilidade e realidade" (p. 439) – acerca daquilo que os homens têm capacidade de ser e daquilo que eles são, o que está em plena harmonia com suas exortações, até agora impertinentes, de que se deve deixar sua capacidade atuar etc. – ainda o conduz, entretanto, a algumas divagações sobre a materialista *teoria da circunstância* [*Umstandstheorie*], que agora apreciaremos mais de perto. Antes, mais um exemplo de sua perversão ideológica. Na p. 428, ele identifica a pergunta "como se pode ganhar a vida?" com a pergunta: como se faz para "produzir em si" "o verdadeiro Eu" (ou também a verdadeira "vida")? Segundo a mesma página, com sua nova filosofia moral acaba o "temor pela vida" e tem início o seu "desperdício". A força miraculosa dessa sua filosofia moral supostamente nova é proferida "de forma expressiva" pelo nosso Salomão no seguinte provérbio:

> “Se Te considerares como mais capaz do que se pretende que sejas, então Tu terás mais poder; se Te considerares como mais, então terás mais.” (p. 483)

Ver acima, “na associação”, o modo de Sancho para adquirir propriedade. Passemos, então, à sua *teoria da circunstância*.

> “O homem não tem uma vocação, mas forças *que se* exteriorizam lá onde estão, pois o ser dessas forças consiste unicamente em sua exteriorização, e elas podem permanecer inativas tão pouco quanto a vida [...] Em cada momento, cada um utiliza tanta força quanto possui” (“valorizai-Vos, imitai os bravos, tornai-Vos cada um de Vós um Eu todo-poderoso” etc., assim dizia, acima, o discurso de Sancho). “[...] É certo que as forças podem ser aguçadas e multiplicadas, especialmente por meio da oposição inimiga ou do apoio amigo; mas ali onde falta sua aplicação, também se pode estar certo de sua ausência. O fogo pode ser obtido a partir de uma pedra, mas sem a pancada ele não aparece; da mesma maneira, o homem necessita do *impulso* [*Anstoß*]. Por consequência, uma vez que as forças revelam-se sempre ativas por si mesmas, o mandado [*Gebot*] para a sua utilização seria supérfluo e absurdo [...] A força é apenas uma palavra mais simples para se dizer exteriorização da força.” (p. 436-7)

O “egoísmo em acordo consigo mesmo”, que faz suas forças ou capacidades agirem ou não de acordo com sua vontade e a elas aplica o *jus utendi et abutendi*[1], tomba, aqui, de maneira súbita e inesperada. De repente, as forças agem de forma autônoma, sem se preocupar com a “vontade” de Sancho; elas atuam, desde sempre, como forças químicas ou mecânicas, independentemente do indivíduo que as possui. Além disso, aprendemos que uma força não existe quando falta sua exteriorização; com o que é justificado que a força necessita de um *impulso* a fim de se exteriorizar. Mas não nos é dito por qual destas opções Sancho vai se decidir, a saber: se na exteriorização defeituosa da força é o *impulso* ou a *força* que falta. Em contrapartida, nosso pesquisador único da natureza nos ensina que “se pode obter fogo a partir de uma pedra”, um exemplo que, como é regra no caso de Sancho, não poderia ter sido escolhido de forma mais infeliz. Sancho, como simples mestre-escola de aldeia, acredita que, quando se provoca fogo, este surge da pedra, onde até então permanecia escondido. Qualquer aluno da quarta série poderá lhe dizer que, pelo método de se fazer fogo pela fricção de ferro e pedra – método de há muito olvidado em todos os países civilizados – são pequenas partículas do ferro, e não da pedra, que se desprendem e, precisamente por meio daquela mesma fricção, tornam-se incandescentes; que, portanto, “o fogo” – que para Sancho não é uma relação que, mediante certos graus de calor, ocorre entre certos corpos com outros corpos, especialmente com o oxigênio, mas sim uma coisa autônoma, um “elemento”, uma ideia fixa, “o Sagrado” – não vem nem da pedra nem do ferro. Sancho poderia, do

[1] direito de uso e consumo (também: abuso)

mesmo modo, ter dito: podem-se fazer telas descoloridas a partir do cloro, mas caso falte o "impulso", a saber, a tela *não descolorida*, então "não surge daí nenhuma" tela. Nesta ocasião, queremos registrar, para a "autofruição" de Sancho, um fato primitivo da ciência "única" da natureza. Na Ode ao Crime, diz-se:

> "Não estrondeia ao longe o *trovejar*,
>
> E não *vês* como o céu,
>
> Cheio de pressentimentos, *silencia* e escurece?" (p. 319 "do Livro")

Troveja e o céu silencia. Sancho tem notícia, portanto, de um outro lugar onde troveja que não o céu. Sancho percebe, além disso, o silêncio do céu por meio de seu semblante, uma habilidade sua que ninguém conseguirá imitar. A explicação deve ser que Sancho *ouve* o trovejar e *vê* o silêncio, as duas ações ocorrendo simultaneamente. Vimos como Sancho, ao tratar da "assombração", fez a montanha representar o "espírito da elevação". Aqui, o céu silencioso representa, para ele, o espírito do pressentimento.

Aliás, não se vê por que Sancho tanto se indigna, aqui, contra "o mandado de utilizar suas forças". Pois essa ordem pode ser, possivelmente, o "impulso" que falta, um "impulso" que, de fato, perde seu efeito numa pedra [*Stein*], mas cuja eficácia Sancho pode observar em qualquer batalhão em exercício. Que a própria "ordem" seja um "impulso [*Anstoß*]" para suas escassas forças é imediatamente deduzido do fato de que, para ele, ela é uma "pedra no caminho [*Stein des Anstoßes*]"[330].

A consciência é, também, uma força que, segundo a doutrina que acabamos de ouvir, também "se revela sempre ativa por si mesma". Logo, Sancho não precisaria pretender mudar a consciência, mas no máximo o "impulso" que atua sobre ela; de modo que Sancho teria escrito seu livro em vão. Neste caso, porém, ele considera suas pregações morais e seus "mandados" como um "impulso" suficiente.

> "Aquilo que Alguém pode vir a ser, ele também o será. Um poeta inato pode muito bem ter sido impedido, por desfavor das *circunstâncias*, de se colocar à altura de seu tempo e de criar grandes obras-de-arte depois de ter se dedicado aos longos estudos indispensáveis para a atividade; mas ele fará versos, seja ele um lavrador ou alguém venturoso a ponto de viver na corte de Weimar[331]. Um músico nato executará música, não importando se com todos os instrumentos" (esta fantasia de "*todos* os instrumentos" foi cedida a ele por Proudhon. Ver: "O comunismo") "ou apenas com um talo de aveia" (ao nosso mestre-escola vem à mente, naturalmente, as *Éclogas* de Virgílio[332]). "Uma mente filosófica inata pode afirmar-se como filósofo acadêmico ou como filósofo de aldeia. Por fim, um *imbecil inato* sempre permanecerá uma mente tapada. Sem dúvida, as cabeças limitadas de nascença formam indiscutivelmente a classe humana mais numerosa [*zahlreichsten Menschenklasse*]. Mas p*or que* no *gênero humano também* não deveriam se manifestar as mesmas diferenças que são evidentes em cada espécie animal?" (p. 434)

Mais uma vez, Sancho escolheu o seu exemplo com a falta de habilidade que lhe é habitual. Se aceitamos o seu disparate sobre poetas, músicos e filósofos inatos, então esse exemplo prova apenas, por um lado, que o indivíduo nato *permanece* aquilo que ele *é* desde o seu nascimento, a saber, um poeta etc., e, por outro lado, que pode acontecer de esse indivíduo nato, na medida em que *venha a ser*, em que se desenvolva, acabe por não se tornar, "por desfavor das circunstâncias", aquilo que ele *poderia vir a ser*. Por um lado, portanto, seu exemplo não prova absolutamente nada; por outro, prova o contrário do que deveria provar, e os dois lados provam que Sancho, seja pelo nascimento ou pelas circunstâncias, pertence à *"classe humana mais numerosa"*. E, para tanto, ele divide, com essa classe e com a sua "tampa", a consolação de ser uma "mente tapada" *única*[333].

Sancho aventura-se, aqui, a tomar a poção mágica que Dom Quixote havia preparado com alecrim, vinho, óleo e sal e que, como Cervantes relata no capítulo XVII[334], fez que Sancho, depois de duas horas seguidas de suor e aflição, se pusesse a esguichar pelos dois canais de seu corpo. A bebida materialista que nosso valente escudeiro tomou para sua autofruição esvaziou-o de todo o seu egoísmo, no sentido incomum da palavra. Vimos, acima, como de repente Sancho perdeu toda a cerimônia diante do "impulso" e renunciou à sua "capacidade", tal como se deu antigamente com os magos egípcios diante dos piolhos de Moisés[335]; aqui ocorrem, então, dois novos acessos de covardia, sob efeito dos quais ele se curva diante do "desfavor das circunstâncias" e, por fim, chega até mesmo a reconhecer sua constituição física original como algo que pode se deformar independentemente de sua intervenção. Sendo assim, o que resta ainda ao nosso egoísta falido? Sua constituição física original não se encontra em suas mãos; ele não pode controlar as "circunstâncias" e o "impulso" sob cuja influência esta constituição física se desenvolve; "tal como ele é em cada instante, ele é" não a "sua criatura", mas a criatura da ação recíproca entre suas disposições inatas e as circunstâncias às quais está sujeito – Sancho concede em tudo isso. Infeliz "criador"! Infelicíssima "criatura"!

Mas a desgraça maior chega por último. Não contente por ter recebido um a um dos exatos *tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*[1], Sancho ainda tem, por fim, de aplicar em si mesmo um golpe final, proclamando-se um *crente no gênero*. E que crente no gênero! Ele atribui ao gênero, em primeiro lugar, a divisão do trabalho, pelo que ele o faz responsável pelo fato de alguns serem poetas, outros músicos, e outros mestres-escolas; em segundo lugar, atribui-lhe as falhas físicas e intelectuais que existem na "classe humana mais numerosa" e o torna responsável pelo fato de que, sob o domínio da burguesia, os indivíduos sejam, em sua maioria, seus iguais. De acordo com seus pontos de vista sobre as cabeças limitadas de nascença, dever-se-ia

[1] três mil e trezentos açoites em suas duas nádegas valentes

explicar a atual difusão da escrofulose dizendo-se que "o gênero" sente um prazer especial em deixar que os corpos nascidos com escrofulose formem "a classe humana mais numerosa". Até mesmo os materialistas e médicos mais triviais se encontravam acima de tais ingenuidades, muito antes de que o egoísta em acordo consigo mesmo recebesse do "gênero", do "desfavor das circunstâncias" e do "impulso", a "vocação" para debutar perante o público alemão. Como até agora Sancho explicou toda deformação dos indivíduos – e, com isso, suas relações – a partir das ideias fixas dos mestres-escolas, sem se preocupar com o nascimento dessas ideias, agora ele explica essa deformação a partir do simples processo natural de geração. Nem de longe ele chega a pensar que a capacidade de desenvolvimento das crianças orienta-se pelo desenvolvimento dos pais e que todas essas deformações surgiram historicamente sob as relações sociais que se deram até o presente e podem, por sua vez, ser suprimidas exatamente do mesmo modo, isto é, historicamente. Mesmo as diferenças do gênero humano surgidas espontaneamente, como as diferenças entre raças etc., sobre as quais Sancho não fala absolutamente nada, podem e têm de ser historicamente eliminadas. Talvez Sancho – que nesta ocasião lança um furtivo olhar para a zoologia e, assim, descobre que as "cabeças limitadas de nascença" formam a classe mais numerosa não apenas entre ovelhas e bois, mas também entre pólipos e ciliados, que não têm cabeça – já tenha ouvido falar que as raças de animais também podem ser melhoradas e que, mediante o cruzamento das raças, podem-se produzir formas mais perfeitas, inteiramente novas, tanto para o usufruto dos homens como para a própria "autofruição" deles. "Por que não deveria" Sancho, então, extrair daqui uma conclusão válida para os homens?

Nesta ocasião, queremos "inserir episodicamente" as "transformações" de Sancho sobre o gênero. Veremos que ele se posiciona diante do gênero humano da mesma maneira como diante do Sagrado; quanto mais se enraivece contra ele, mais nele ele acredita.

Nº I: Já vimos como o gênero gera a divisão do trabalho e as mutações surgidas sob as circunstâncias sociais que se deram até hoje, e *precisamente de modo* que o gênero, juntamente com seus produtos, é apreendido como algo imutável sob todas as circunstâncias, algo independente do controle dos homens.

> Nº II: "O gênero é realizado [*realisiert*] já por meio da aptidão; em compensação, aquilo que Tu fazes a partir desta aptidão" (de acordo com o que foi dito acima, teríamos: aquilo que as "circunstâncias" fazem a partir da aptidão) "é realização [*Realisation*] tua. Tua mão está plenamente realizada [*realisiert*] no sentido do gênero, pois do contrário ela não seria mão, mas algo como uma pata [...] Tu fazes, a partir dela, Aquilo que queres e do modo como o podes fazer." (p. 184, 185 *Wig*[*and*])

Sancho repete, aqui, o que no Nº 1 foi dito de outra forma.

No que foi até agora exposto, vimos como o gênero, independentemente do controle e dos graus históricos de desenvolvimento dos indivíduos, põe no mundo o conjunto das aptidões físicas e espirituais, a existência imediata dos indivíduos e a forma embrionária da divisão do trabalho.

Nº III: O gênero permanece como "impulso", que é tão somente a expressão geral para as "circunstâncias" a determinar o desenvolvimento do indivíduo primordial, novamente gerado pelo gênero. Ele é para Sancho, aqui, precisamente o mesmo poder misterioso que os demais burgueses chamam de natureza das coisas e em cujos ombros jogam todas as relações que são independentes deles e cujo contexto, por essa razão, eles não entendem.

Nº IV: O gênero, como o "possível ao homem" e como "necessidade humana", constitui a base da organização do trabalho na "associação stirneriana", onde o possível a todos e a necessidade comum a todos são igualmente concebidos como produto do gênero.

Nº V: Ouvimos qual é o papel exercido pela concordância na associação (p. 462):

> "Se o que importa é entrar em concordância e se comunicar uns com os outros, então é certo que Eu só posso fazer uso dos meios *humanos*, meios que Me estão disponíveis pelo fato de Eu ser, ao mesmo tempo, um homem"(i.e., um exemplar do gênero).

Aqui, portanto, a *linguagem* como produto do gênero. Que Sancho fale alemão e não francês é algo que ele não deve de modo algum ao gênero, mas às circunstâncias. Aliás, em todas as línguas modernas evoluídas o desenvolvimento espontâneo da língua foi suprassumido nas línguas nacionais, em parte pela história do desenvolvimento das línguas a partir de um material prévio, como é o caso das línguas românicas e germânicas, em parte pelo cruzamento e pela mistura de nações, como no inglês, e em parte, ainda, pela concentração econômica e política que forneceu a base para a concentração progressiva dos dialetos no interior de uma nação. É evidente que os indivíduos, em seu devido tempo, tomarão plenamente sob seu controle também esse produto do gênero. Na associação, falar-se-á a língua como tal, a língua sagrada, a língua do Sagrado – o hebraico, e inclusive o dialeto aramaico[336] que era falado por Cristo, a "essência corpórea". Isto nos "ocorreu", agora, "contra a expectativa" de Sancho "e tão somente porque Nos pareceu que poderia contribuir para o esclarecimento do que resta".

Nº VI: Nas páginas 277 e 278, somos informados de que "o gênero se desdobra em povos, cidades, estamentos, em todas as formas de corporações" e, por último, "na família", e que por isso, consequentemente, é ele que, até agora, tem "protagonizado a história". Aqui, portanto, toda a história que se deu até então, até desembocar na infeliz história do único, é transformada no produto do "gênero", e certamente por uma razão satisfatória,

pois essa história é, às vezes, resumida sob o nome de história da *humanidade*, i.e., do gênero.

Nº VII: Sancho distribuiu mais coisas no "até agora" do gênero que qualquer outro mortal antes dele, e resumiu isso na seguinte frase:

> "O gênero não é *nada* [...], o gênero é apenas um *pensado*" (espírito, fantasma etc.). (p. 239)

Por fim, isso não tem nada a ver com o "*nada*" de Sancho, que é idêntico ao "pensado", pois ele próprio é "o nada criador", e o gênero, como vimos, cria muitas coisas, de modo que ele também pode, muito bem, não ser "nada". Sobre isso, Sancho nos conta (p. 456):

> "Nada em absoluto é justificado mediante o *ser*; o pensado *é* tão bom quanto o não pensado."

A partir da p. 448, Sancho desfia uma longa meada de trinta páginas para obter "fogo" a partir do pensamento e da crítica do egoísta em acordo consigo mesmo. Já presenciamos exteriorizações demais de seu pensamento e de sua crítica para ainda oferecermos ao leitor um "impulso" com o seu aguado caldo de albergue noturno. Uma colher cheia deste caldo[337] pode bastar.

> "Pensais que os pensamentos voam tão livremente por aí que qualquer um tenha o direito de apanhá-los e voltá-los contra mim como sua propriedade inviolável? O que voa livremente por aí é tudo – Meu." (p. 457)

Sancho empreende, aqui, uma caçada ilegal a galinholas que só existem no pensamento[338]. Vimos de quantos pensamentos que voam por aí ele se apossou. Ele supunha poder capturá-los tão logo apenas lhes polvilhasse na cauda o sal do Sagrado. Essa monstruosa contradição entre a sua real propriedade dos pensamentos e a ilusão que ele guarda sobre isso pode servir como exemplo clássico e evidente de toda a sua propriedade no sentido incomum da palavra. É exatamente este contraste que constitui a sua *autofruição*.

6. *O Cântico dos Cânticos de Salomão ou O Único*

Cessem do sábio grego, e do troiano,
As navegações grandes que fizeram;
Cale-se de Alexandre, e de Trajano
A fama das vitórias que tiveram
....
Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas...
Dai-me uma fúria grande, e sonorosa,
E não de agreste avena, ou frauta ruda;
Mas de tuba canora, e belicosa
Que o peito acende, e a cor ao gesto muda,

dai-me, ó ninfas do Spree, um canto digno dos heróis que lutam às Vossas margens contra os homens e as substâncias, um canto que se difunda por todo o universo e que seja cantado em todos os países – pois se trata, aqui, do homem que fez

> Mais do que prometia a força humana,

mais do que a simples força "humana" podia realizar; trata-se do homem que...

> edificara
> Novo reino que tanto sublimara

que fundou um novo império entre populações longínquas, a saber: a "associação" – trata-se do

> – tenro, e novo ramo florescente
> De uma árvore de Cristo, mais amada,

do tenro e jovem ramo florido de uma árvore, amada por Cristo mais do que qualquer outra e que não é nada menos do que a

> certíssima esperança
> do aumento da pequena Cristandade,

a mais certíssima esperança de crescimento para a pusilânime cristandade[339] – trata-se, numa palavra, de algo "sem precedentes", do "único".

Tudo o que se encontra neste cântico dos cânticos sem precedentes sobre o Único já teve seu precedente no "Livro". Mencionamos este capítulo apenas para efeito do ordenamento; a fim de podermos proceder corretamente, economizamos até o momento alguns pontos e faremos uma breve recapitulação de outros.

O "Eu" de Sancho sofre uma completa transmigração da alma. Já o encontramos sob a forma de egoístas em acordo consigo mesmos, de servos da gleba, de mercadores de pensamentos, de concorrentes desafortunados, de proprietários, de escravos dos quais uma perna é arrancada, de Sancho manteado ao ar pela ação recíproca do nascimento e das circunstâncias, e sob mil outras formas. Aqui ele se despede como *"inumano"*, com a mesma divisa sob a qual ele fez sua entrada no Novo Testamento.

> "O *verdadeiro* homem é somente o – *inumano*." (p. 232)

Esta é uma das mil e uma equações em que Sancho dispõe sua lenda do Sagrado.

O conceito "homem" não é o homem real.

O conceito "homem"	=	*O* homem.
O homem	=	Não é o homem real.
Homem real	=	O não homem,
	=	o inumano.
"O verdadeiro homem é somente o	–	inumano".

Sancho tenta esclarecer para si mesmo a inocuidade dessa frase com os seguintes rodeios:

> "Não é tão difícil dizer, em poucas palavras, o que é um ser *"inumano"*; é um homem [...] que não corresponde ao conceito do que seja humano. A lógica chama isso de sentença paradoxal. Poder-se-ia pronunciar tal sentença – a de que um homem possa ser um homem sem ser um homem – se não se admitisse a hipótese de que o conceito do homem pode ser separado da existência e a essência separada da aparência? Diz-se: ele aparece, de fato, como homem, mas não é um homem. Pronunciou-se essa sentença paradoxal ao longo de muitos séculos; e o que é mais grave: por todo este tempo houve apenas inumanos. Que indivíduo teria correspondido ao seu conceito?" (p. 232)

Essa passagem é novamente baseada na fantasia que nosso mestre-escola alimenta sobre o mestre-escola que criou para si um ideal "de homem" e "o plantou na cabeça" dos outros, fantasia que constitui o texto fundamental "do Livro".

Sancho chama de uma hipótese o fato de que o conceito e a existência, a essência e a aparência "do homem" possam ser separados, como se nas próprias palavras ele já não expressasse a possibilidade da separação. Quando ele diz *conceito*, ele diz algo distinto da *existência*; quando diz *essência*, ele diz algo distinto da *aparência*. Ele não coloca esses *enunciados* em oposição; eles é que são os enunciados de uma oposição. A única questão, portanto, seria a de saber se a ele seria permitido classificar algo sob esse ponto de vista; e, para abordar essa questão, Sancho teria de ter considerado as relações reais entre os homens, as quais, nessas relações metafísicas, receberam outras denominações. De resto, os próprios argumentos de Sancho sobre os egoístas em acordo consigo mesmos mostram como é possível fazer que esses pontos de vista divirjam uns dos outros, ao passo que seus argumentos sobre peculiaridade, possibilidade e realidade – quanto à "autofruição" – mostram como é possível fazer que eles ao mesmo tempo divirjam e coincidam.

A sentença paradoxal dos filósofos, que diz que o homem real não é um homem, é somente no interior da abstração a mais universal, a mais abrangente expressão da contradição universal, existente de fato, entre as relações e as necessidades dos homens. A forma paradoxal da frase abstrata corresponde inteiramente ao caráter paradoxal das relações da sociedade burguesa levadas ao seu nível mais alto. Exatamente da mesma forma como a sentença paradoxal de Sancho sobre o seu ambiente – eles são egoístas e não são egoístas – corresponde à contradição de fato entre a existência dos pequeno-burgueses alemães e as tarefas a eles impostas pelas relações existentes e que eles mesmos acalentam como votos e desejos piedosos. Aliás, os filósofos declararam os humanos como inumanos não porque eles não correspondessem ao conceito de homem, mas porque seu conceito de homem não correspondia ao verdadeiro conceito de homem, ou porque eles não tinham a verdadeira consciência do que é o homem. *Tout comme*

chez nous[340] no "Livro", onde Sancho também declara os homens como não egoístas somente porque eles não têm a verdadeira consciência do egoísmo.

Devido a sua enorme trivialidade e certeza indubitável, não haveria nenhuma necessidade de citar a frase totalmente inócua de que a *representação* sobre os homens não é o homem *real*, que a representação de uma coisa não é a própria coisa – essa frase que também poderia servir para a pedra e a representação da pedra, de acordo com a qual Sancho teria de dizer que a verdadeira pedra é somente a não pedra. Mas a conhecida fantasia de Sancho de que até agora os homens teriam sofrido todo tipo de infortúnio tão somente por meio do domínio das representações e dos conceitos lhe possibilita ligar a essa frase, uma vez mais, suas velhas conclusões. A velha ideia de Sancho, de que bastaria varrer da *cabeça* algumas representações para varrer do *mundo* as relações de onde essas representações surgiram, reproduz-se, aqui, sob a forma de que bastaria arrancar da cabeça a representação do *homem* para aniquilar as relações reais que hoje são chamadas de *inumanas*, seja este predicado "inumano" o juízo dos indivíduos situados em contradição com suas relações, seja o juízo da sociedade normal, dominante, sobre a classe anormal, dominada. Exatamente do mesmo modo como uma baleia retirada de sua água salgada e jogada no Kupfergraben declararia, caso tivesse consciência, que sua situação – causada pelo "desfavor das circunstâncias" – é inbaleiável [*unwalfischmäßig*], embora Sancho lhe pudesse demonstrar que a situação é baleiável [*walfischmäßig*] pelo simples fato de ser a sua situação própria, a situação da baleia – assim também julgam os homens sob determinadas circunstâncias.

Na página 185, Sancho levanta a grande questão:

> "Mas como represar o inumano que se esconde em todo indivíduo? Como se consegue que, ao libertar o humano, não seja ao mesmo tempo libertado o inumano? Todo o liberalismo tem um inimigo mortal, um opositor invencível, como Deus tem o diabo: o homem tem sempre ao seu lado o inumano, o egoísta, o indivíduo. O Estado, a sociedade, a humanidade não dominam esse diabo."
>
> "E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão e sairá a ludibriar as nações dos quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, [...] para ajuntá-las em batalha... E subiram sobre a largura da terra e cercaram o arraial dos santos e a cidade amada." (Apocalipse 20,7-9)

A questão, tal como a compreende o próprio Sancho, conduz novamente a um puro absurdo. Ele imagina que até agora os homens teriam sempre se submetido a um dado conceito de homem e que, então, teriam se libertado tão intensamente a ponto de considerar necessário realizar em si mesmos este conceito; que a medida da liberdade que eles conquistaram para si em cada época era determinada pela representação que faziam, em cada época, do ideal de homem; sendo assim, era inevitável que em cada indivíduo restasse um resíduo que não correspondia a esse ideal e que,

por isso, esse resíduo, na qualidade de "inumano", não fosse libertado ou o fosse apenas *malgré eux*[1].

Na realidade, é claro que as coisas se deram assim: os homens não se libertaram, em cada época, na mesma medida de seu ideal de homem, mas sim de acordo com o que as forças produtivas existentes lhes prescreviam e permitiam. No entanto, todas as libertações que ocorreram até agora tiveram como base forças produtivas limitadas, cuja produção insuficiente para a totalidade da sociedade só possibilitava o desenvolvimento na medida em que uns satisfaziam suas necessidades à custa de outros e, assim, adquiriam – a minoria – o monopólio do desenvolvimento, enquanto os outros – a maioria –, devido à luta constante pela satisfação das necessidades mais essenciais (isto é, até a criação de forças produtivas novas, revolucionárias), viam-se excluídos de todo desenvolvimento. Assim, a sociedade, até hoje, desenvolveu-se sempre no quadro de um antagonismo [*Gegensatz*] que, na Antiguidade, se dava entre homens livres e escravos, na Idade Média entre a nobreza e os servos e que, nos tempos modernos, opõe a burguesia e o proletariado. É isto que explica, por um lado, a maneira anormal, "desumana", pela qual a classe oprimida satisfaz suas necessidades, e, por outro lado, a limitação no interior da qual se desenvolve o intercâmbio e, com ele, toda a classe dominante; de modo que essa limitação do desenvolvimento consiste não apenas na exclusão de uma classe como também na estreiteza da classe excludente, e que o "inumano" se encontra igualmente na classe dominante. Esse assim chamado "inumano" é, tanto quanto o "humano", um produto das atuais relações; é o seu aspecto negativo, a rebelião – que não se baseia em nenhuma força produtiva nova, revolucionária – contra as relações baseadas nas forças produtivas existentes e contra a forma de satisfação das necessidades que corresponde a essas relações. A expressão positiva "humano" corresponde a certas relações *dominantes* num certo estágio de produção e às formas, condicionadas por essas relações, de se satisfazer as necessidades, assim como a expressão negativa "inumano" corresponde à tentativa – diariamente recolocada por esse mesmo estágio de produção – de negar, no interior do modo de produção existente, essas relações dominantes e os meios de satisfação que prevalecem sob elas.

Para nosso Santo, tais lutas histórico-mundiais se reduzem a uma mera colisão entre São Bruno e "a massa" (cf. toda a crítica do liberalismo humano, especialmente p. 192 ss.).

Assim, nosso simplório Sancho – com seus simplórios provérbios sobre o inumano e seu arrancar-o-homem-de-sua-cabeça, com o que o inumano também desaparece e já não resta nenhuma medida para os indivíduos –, chega, finalmente, ao seguinte resultado: ele reconhece como individualidade e peculiaridade do indivíduo a deformação e sujeição física, intelectual

[1] apesar da vontade deles

e social a que esse indivíduo está submetido sob as atuais relações; como um conservador qualquer, ele reconhece essas relações com toda tranquilidade, pois encontra-se livre de toda preocupação desde que tirou de sua cabeça a representação que os filósofos faziam dessas relações. Do mesmo modo como, aqui, ele declara que a casualidade imposta ao indivíduo constitui a individualidade deste último, também anteriormente (cf. "Lógica"), ao tratar do seu Eu, ele abstraiu não apenas de toda casualidade, mas também, em geral, de toda individualidade.

Sancho celebra esse grande resultado "inumano" com a seguinte *Kyrie eleison*[341], que ele coloca na boca "*do* inumano":

> "Eu era desprezível porque buscava o Meu *melhor Eu-mesmo* fora de Mim;
>
> Eu era o inumano porque sonhava com o *humano*;
>
> Eu era como os devotos que têm fome de seu *verdadeiro Eu* e continuam sempre como *pobres pecadores*;
>
> Eu só pensava em Mim em comparação com um outro;
>
> Eu não fui por completo, não fui – *único*.
>
> Mas agora eu cesso de aparecer, para Mim, como o inumano,
>
> Cesso de me medir pelo homem e de permitir que eu seja medido por outrem;
>
> Deixo de reconhecer qualquer coisa acima de mim –
>
> Eu apenas fui o inumano, mas já não o sou mais, eu sou o – *único*!"

Aleluia!

Sem aqui nos ocuparmos de como "o inumano" – que, diga-se de passagem, ajustou corretamente seu estado de espírito quando "*deu as costas*" a "si *próprio* e ao crítico" São Bruno – "aparece" ou não "aparece" para *si* próprio, notemos que o "Único"[342] é, aqui, caracterizado por ter tirado o Sagrado da cabeça pela noningentésima vez, com o que, como temos também de repetir pela noningentésima vez, tudo fica como antes[343], sem falar que isso não passa de um desejo piedoso.

Temos aqui, pela primeira vez, o Único. Sancho, que com a ladainha acima foi investido como cavaleiro, agora se apropria de seu nome novo, nobre. Sancho alcança sua condição de Único ao arrancar "*o* homem" da cabeça. Desse modo, ele deixa de "pensar em si somente em comparação um outro" e "de reconhecer qualquer coisa acima dele". Ele se torna incomparável. Aqui temos, novamente, a velha mania de Sancho de fazer com que representações, ideias, "o Sagrado" – aqui na forma "*do* homem" – sejam o único *tertium comparationis*[1] e o único *elo* entre os indivíduos, no lugar das suas necessidades. Ele varre uma *representação* da cabeça e se torna, assim, *único*.

Para ser "único" no seu sentido do termo, ele deve, antes de tudo, nos provar sua *ausência de pressupostos*.

---

[1] Terceiro [elemento] da comparação

> p. 470: "*Teu* pensamento não tem como pressuposto o *pensamento*, mas apenas a *Ti*. Mas, *então*, Tu Te pressupões? Sim, mas não sou pressuposto para Mim, e sim para o Meu pensamento. Eu sou antes do Meu pensamento. Daí se segue que nenhum pensamento precede Meu pensamento, ou que Meu pensamento é sem pressuposto. Pois o pressuposto que Eu sou para Meu pensamento não é um pressuposto *criado pelo pensamento*, não é um pressuposto pensado, mas [...] é o proprietário do pensamento e prova apenas que o pensamento nada mais é do que – propriedade."

Que Sancho não pense antes de pensar e que tanto ele como qualquer outro seja, neste sentido, um pensador sem pressupostos, é algo "que somos obrigados a lhe conceder". Assim também lhe é concedido que ele não tenha nenhum pensamento como pressuposto de sua existência, isto é, que ele não tenha sido criado por pensamentos. Se por um momento Sancho abstraísse de todo o seu catálogo de pensamentos – o que não pode ser muito difícil, dada a pouca variedade dos produtos disponíveis –, restaria o seu Eu real, mas o seu Eu real dentro das atuais relações mundanas que existem para ele. Desse modo, ele se desembaraçou, por um momento, de todos os pressupostos dogmáticos, mas apenas agora os pressupostos *reais* começam, pela primeira vez, a aparecer para ele. E esses pressupostos reais são, igualmente, os pressupostos de seus pressupostos *dogmáticos*, que, queira ele ou não, reaparecerão para ele junto com os pressupostos reais enquanto ele não obtiver outros pressupostos reais e, com isso, também outros pressupostos dogmáticos, ou enquanto ele não reconhecer materialisticamente os pressupostos reais como pressupostos de seu pensamento, o que daria fim aos pressupostos dogmáticos em geral. Como o seu desenvolvimento até aqui e o seu ambiente berlinense o conduziram agora ao pressuposto dogmático do egoísmo em acordo consigo mesmo, então, apesar de toda imaginária ausência de pressupostos, esse pressuposto permanecerá preso a ele enquanto não superar seus pressupostos reais.

Como autêntico mestre-escola, Sancho continua a aspirar ao famoso "pensamento sem pressupostos" hegeliano, quer dizer, ele aspira ao pensamento sem pressupostos dogmáticos, o que em Hegel é, também, um desejo piedoso. Sancho acreditou que poderia apanhá-lo por uma sutil trapaça e chegou até mesmo a se exceder, saindo também à caça do Eu sem pressupostos. Mas tanto um como o outro lhe escaparam.

Sancho tenta a sorte, então, de outra maneira.

> p. 214, 215: "Esgota" o clamor pela liberdade! "Quem deve se tornar livre? Tu, Eu, Nós. Livres de quê? De tudo aquilo que não é Tu, Eu ou Nós. Eu sou, portanto, o *cerne* [...] O que sobra se Eu me liberto de tudo o que Eu não sou? Apenas Eu e *nada mais* do que Eu."
>
> "Então era este o cerne da questão!
>
> Um escolástico viajante? O caso me faz rir."[344]

"Tudo o que não é Tu, não é Eu, não é Nós" é, decerto, mais uma vez,

aqui, uma representação dogmática, como Estado, nacionalidade, divisão do trabalho etc. Depois que essas representações foram criticadas – o que Sancho acredita já ter sido feito pela "Crítica", mais precisamente pela Crítica crítica –, ele novamente imagina que também é livre do Estado, da nacionalidade e da divisão do trabalho reais. Por conseguinte, o Eu, que aqui é "o cerne", que está "liberto de tudo o que Eu não sou", é, por sua vez, o Eu sem pressupostos que vimos acima, trazendo consigo tudo aquilo de que não conseguiu se livrar.

Porém, se Sancho tivesse chegado a encarar a "liberação" de modo a querer se livrar não meramente das categorias, mas das cadeias reais, então essa libertação pressuporia uma modificação sua e, juntamente com ela, a modificação de uma grande massa de outros homens e efetuaria uma mudança na situação mundial, que, por sua vez, é algo que abrange não só ele, como também os outros. Assim, certamente o seu "Eu" "resta" após a libertação, porém resta como um Eu totalmente modificado, que compartilha com outros uma realidade mundial modificada, que é precisamente o pressuposto, comum a ele e aos outros, de sua liberdade e da liberdade deles; segue-se daí que a unicidade, a incomparabilidade e a independência do seu "Eu" são novamente feitas em pedaços.

Sancho tenta, ainda, de uma terceira forma.

> p. 237: "Sua infâmia não está em que eles" (judeus e cristãos) "se *excluem* uns aos outros, mas no fato de que isso só se dá *pela metade*. Se pudessem ser egoístas completos, então excluiriam uns aos outros *plenamente*."
>
> p. 273: "Se se quer *apenas dissolver* o antagonismo, toma-se o seu significado de modo muito formal e debilmente. O antagonismo merece, muito mais, ser *aguçado*."
>
> p. 274: "Deixareis de simplesmente dissimular Vosso antagonismo apenas quando o reconhecerdes plenamente e quando cada um afirmar a si mesmo, dos pés à cabeça, como *único* [...] A oposição final e mais decisiva, a do Único contra o Único, vai além, basicamente, do que se chama oposição [...] Na qualidade de Único, Tu não tens mais nada em comum com o outro e, por isso, também não tens em Ti mais nada que Te separe dele ou Te torne hostil a ele [...] O antagonismo desaparece na perfeita [...] condição de divorciamento [*Geschiedenheit*] ou unicidade [*Einzigkeit*]."
>
> p. 183: "Eu não *quero* ter ou ser *algo especial* diante dos outros; tampouco Me Meço pelos outros [...] Eu quero ser e ter tudo aquilo que posso ser e ter. O que Me importa se outros são ou têm *algo parecido*? Eles não podem ser nem ter algo igual, o mesmo. Eu não ajo em detrimento deles, da mesma forma como não ajo em detrimento do rochedo pelo fato de Eu ter, em relação a ele, a vantagem do movimento. Se ele pudesse ter movimento, então ele o teria. Não agir em detrimento dos outros homens: é nisso que consiste a exigência de não se ter privilégios [...] Ninguém deve se considerar como '*algo especial*', como, por exemplo, judeu ou cristão. Ora, eu não Me considero como algo *especial*, mas como *único*. Eu tenho, é verdade, semelhança com outros; mas

> isso vale apenas para a comparação ou reflexão; de fato, Eu sou incomparável, único. Minha carne não é a carne deles, Meu espírito não é o espírito deles. Quando os colocais sob as *generalidades* 'carne', 'espírito', então eles são Vossos *pensamentos*, que *nada* têm a ver com Minha carne, Meu espírito."
>
> p. 234: "A sociedade humana perece por causa dos egoístas, pois eles não tratam mais uns aos outros como homens, mas agem de modo egoísta, como um Eu contra um Tu que é totalmente distinto de Mim e contrário a Mim."
>
> p. 180: "Como se um não estivesse sempre à procura do outro, e como se um não tivesse de se juntar ao outro quando dele precisasse. Mas a diferença é que, nesse caso, o indivíduo realmente *se une* com o outro indivíduo, enquanto, anteriormente, ele estava atado a ele por um laço."
>
> p. 178: "Somente quando sois único podeis estabelecer relações uns com os outros como realmente sois."

No que diz respeito à ilusão de Sancho quanto ao intercurso dos únicos "como realmente são", quanto à "união do indivíduo com o indivíduo", em suma, quanto à "associação", já esgotamos totalmente o assunto. Notemos, apenas, o seguinte: se na associação cada um olhava o outro apenas como *seu* objeto, como *sua* propriedade (cf. p. 167 e a teoria da propriedade e da exploração), já no Comentário (*Wig*[*and,*] p. 157), ao contrário, o governador da ilha Baratária apercebe-se e reconhece que o outro também pertence a si mesmo, que ele é o Seu próprio, que ele é único, e que, nessa qualidade, também se torna o *objeto* de Sancho, embora não seja mais a propriedade de Sancho. Em seu desespero, ele se salva apenas pela inesperada ideia de que, "devido a isso", ele "esquece de si mesmo em doce autoesquecimento", um deleite que ele "proporciona a si mesmo mil vezes a cada hora" e que é adoçado ainda mais pela doce consciência de que ele, então, não "desapareceu completamente". Disso resulta, portanto, o velho dito popular de que cada um existe para si mesmo e para outros.

Tratemos, agora, de reduzir as frases pomposas de Sancho ao seu parco conteúdo.

As frases bombásticas sobre o "antagonismo", que deve ser aguçado e levado ao extremo, e sobre o "algo especial", que Sancho não quer tomar como uma vantagem sua, reduzem-se a uma e mesma coisa. Sancho quer ou, antes, *acredita* que quer que os indivíduos devam travar relações uns com os outros de modo puramente pessoal, que seu intercurso não deva ser mediado por um terceiro, por uma coisa (cf. a concorrência). Esse terceiro é, aqui, o "algo especial [*Besondre*]" ou o antagonismo particular [*besondre*], não absoluto, isto é, a posição dos indivíduos uns em relação aos outros tal como condicionada pelas atuais relações sociais. Sancho não quer, por exemplo, que dois indivíduos estejam em "antagonismo" um com o outro como burguês e proletário; ele protesta contra o "algo especial" que coloca o burguês "em vantagem" sobre o proletário; ele gostaria de fazê-los travar um com o outro uma relação puramente pessoal, como simples indivíduos. Ele não conside-

ra que no interior da divisão do trabalho as relações pessoais necessária e inevitavelmente se desenvolvem e se fixam como relações de classes e que, portanto, todo seu discurso se resume a um mero desejo piedoso, o qual ele almeja realizar [*realisieren*] exortando os indivíduos dessas classes a arrancar da cabeça as representações de seu "antagonismo" e de seus "privilégios" "especiais". Nas frases de Sancho acima citadas, tudo é apenas uma questão de saber como as pessoas *concebem a si mesmas* e como *ele* as concebe, o que *elas* querem e o que *ele* quer. O "antagonismo" e o "algo especial" são suprimidos por uma mudança do "*conceber*-se como" e do "*querer*".

Mesmo aquilo que constitui uma vantagem de um indivíduo em relação a outro é, hoje em dia, ao mesmo tempo um produto da sociedade e, em sua realização, tem de afirmar a si mesmo como privilégio, tal como já mostramos a Sancho por ocasião da concorrência. Além disso, o indivíduo como tal, considerado por si mesmo, é subordinado à divisão do trabalho, que o torna unilateral, deforma-o, determina-o.

A que conduz, na melhor das hipóteses, a intensificação da contradição e a supressão da qualidade de especial [*Besonderheit*] realizadas por Sancho? Conduz a isto: que as relações dos indivíduos devam ser seu *modo de se comportar* [*Verhalten*] e que suas diferenças mútuas devam ser suas *autodiferenciações* (tal como um Si-mesmo empírico se diferencia do outro). Essas duas ideias podem significar duas coisas: ou são uma paráfrase ideológica *do existente* – pois as relações dos indivíduos, sob todas as circunstâncias, não *podem* ser senão o modo de seu comportamento uns em relação aos outros, ao mesmo tempo que suas diferenças não *podem* ser senão suas autodiferenciações – ou são o desejo piedoso de que eles *devem* se comportar uns em relação aos outros e se diferenciar uns dos outros de modo que seu comportamento não se autonomize como uma relação social independente deles, e de modo que suas diferenças uns dos outros não assumam o caráter real [*sachlich*][345] (independente da pessoa) que assumiu e diariamente continua a assumir.

Os indivíduos, sempre e em todas as circunstâncias, "partiram de *si mesmos*", mas como eles não eram *únicos* no sentido de não precisar estabelecer relações uns com os outros, e como suas *necessidades* – portanto, sua natureza – e o modo de satisfazer essas necessidades os conectavam uns aos outros (relação entre os sexos, troca, divisão do trabalho), então eles *tiveram de* estabelecer relações. Ademais, como eles não firmaram relações como puros Eus, mas como indivíduos num determinado estágio de desenvolvimento de suas forças produtivas e necessidades, e como essas relações, por seu turno, determinaram a produção e as necessidades, então foi justamente o comportamento pessoal – individual – dos indivíduos, seu comportamento uns em relação aos outros como indivíduos que criou as relações existentes e que diariamente volta a criá-las. Eles firmaram relações uns com os outros tal como eram; partiram "de si mesmos" tal

como eram, indiferentemente de qual "visão de vida" possuíam. Essa "visão de vida", mesmo a visão estrábica dos filósofos, naturalmente só podia ser determinada por sua vida real. Daí se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto ou indireto, e que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras, que essas últimas gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela.

A transformação do comportamento individual no seu contrário, num comportamento meramente relativo a coisas [*sachlich*], a diferenciação de individualidade e casualidade por parte dos próprios indivíduos, é, como já indicamos, um processo histórico que, em diferentes estágios de desenvolvimento, assume formas cada vez mais agudas e universais. Na época presente, o domínio das relações materiais [*sachlichen Verhältnisse*] sobre os indivíduos, o esmagamento da individualidade pela casualidade, atingiu sua forma mais aguda e universal e, com isso, designou aos indivíduos existentes uma missão bem determinada. Ele deu aos indivíduos a missão de, no lugar do domínio das relações dadas e da casualidade sobre os indivíduos, instaurar o domínio dos indivíduos sobre a casualidade e sobre as relações dadas. Ele não colocou a exigência, como Sancho o imagina, de que "Eu Me desenvolva" – o que todo indivíduo fez até aqui sem precisar do bom conselho de Sancho – mas sim exigiu, antes, que o indivíduo venha a se libertar de uma forma de desenvolvimento bem determinada. Essa missão, posta pelas atuais relações, coincide com a missão de organizar a sociedade de forma comunista.

Já mostramos acima que a superação da autonomização das relações em face dos indivíduos, da sujeição da individualidade sob a casualidade, da subsunção de suas relações pessoais a relações gerais de classe etc. é condicionada, em última instância, pela superação da divisão do trabalho. Também mostramos, além disso, que a propriedade privada só pode ser superada sob a condição de um desenvolvimento universal dos indivíduos, pois universal são o intercâmbio e as forças produtivas que eles encontram dados e que só podem ser apropriados por indivíduos universalmente desenvolvidos, isto é, feitos para o livre manejo [*Betätigung*] de suas vidas. Mostramos que os indivíduos atuais têm de superar a propriedade privada porque as forças produtivas e as formas de intercâmbio se desenvolveram a tal ponto que, sob o domínio da propriedade privada, se transformaram em forças destrutivas e

porque a oposição entre as classes foi levada ao seu ponto máximo. Por fim, mostramos que a superação da propriedade privada e da própria divisão do trabalho é a organização [*Vereinigung*] dos indivíduos sobre a base dada pelas atuais forças produtivas e pelo atual intercâmbio mundial.

No interior da sociedade comunista, da única sociedade na qual o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é uma fraseologia, esse desenvolvimento é determinado justamente pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos, e, finalmente, no modo de atuação universal dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes. Trata-se aqui, portanto, de indivíduos num determinado estágio histórico de desenvolvimento, e de forma alguma de quaisquer indivíduos fortuitos, mesmo sem levar em conta a necessária revolução comunista, que é, ela própria, uma condição geral para o seu livre desenvolvimento. A consciência dos indivíduos sobre suas relações mútuas naturalmente se torna também uma consciência totalmente diferente, e é, portanto, "princípio do amor" ou *Dévoûment*[1] tanto quanto é egoísmo.

Com a "*incomparabilidade*" de Sancho ocorre o mesmo que com a "unicidade". Ele mesmo se lembrará – caso ele não tenha "desaparecido" completamente "em doce autoesquecimento" – que a organização do trabalho na "associação *stirneriana de egoístas*" não depende somente da comparabilidade, mas também da igualdade das necessidades. E ele supôs não apenas necessidades iguais, mas também uma atuação igual, de modo que no "trabalho humano" uns pudessem ser substituídos por outros. E em que consistia o salário extra do "único", a coroar o seu sucesso, senão em que sua obra fosse comparada com a do outro e sobre ela tivesse preferência? E como pode Sancho sequer falar de incomparabilidade se ele deixa subsistir a comparação praticamente independente, o *dinheiro*, a ele se subordinando e pondo-se em comparação com outros por meio desse padrão universal de medida? O quanto ele mesmo desmente, portanto, a sua incomparabilidade é algo evidente. Nada mais fácil do que chamar de determinações reflexivas os pares igualdade e desigualdade, semelhança e dessemelhança. Também a incomparabilidade é uma determinação reflexiva que requer como seu pressuposto a atividade do comparar. Para mostrar o quão pouco a comparação é uma pura determinação reflexiva arbitrária, precisamos apenas citar um exemplo, o *dinheiro*, o *tertium comparationis*[2] corrente de todos os homens e coisas.

De resto, a incomparabilidade pode ter diferentes significados. O único significado que aqui é levado em consideração, a "unicidade" no sentido da originalidade, pressupõe que a atividade do indivíduo incomparável se diferencie, numa determinada esfera, da atividade *dos seus iguais*. Persiani

[1] sacrifício [2] terceiro [elemento] da comparação

é uma cantora incomparável justamente porque ela é *cantora* e é comparada com outras cantoras por ouvidos que, mediante uma comparação baseada numa audição normal e numa formação musical, estão qualificados para o reconhecimento de sua incomparabilidade. Incomparável é o canto de Persiani com o coaxar de um sapo, embora também aqui pudesse ocorrer uma comparação, que entretanto seria uma comparação entre homem e sapo e não entre Persiani e um sapo singular. Apenas no primeiro caso se pode falar de uma comparação entre indivíduos, no segundo a questão diz respeito apenas às suas propriedades como categoria [*Art*] ou gênero. Deixamos a Sancho, para a sua "autofruição", um terceiro tipo de incomparabilidade, a incomparabilidade do canto da persa com o rabo de um cometa, uma vez que ele, de todo modo, encontra prazer em "juízos sem sentido", embora mesmo essa comparação absurda tenha uma realidade [*Realität*] na absurdidade das relações atuais. O dinheiro é a medida comum de tudo, mesmo das coisas mais heterogêneas.

De resto, a incomparabilidade de Sancho desemboca na mesma fraseologia da unicidade. Os indivíduos não devem mais ser medidos por um *tertium comparationis*[1] deles independente, mas a comparação *deve* ser convertida em sua autodiferenciação, *id est*, no livre desenvolvimento de sua individualidade, o que certamente se dará quando os indivíduos arrancarem as "ideias fixas" de suas cabeças.

De resto, Sancho conhece apenas o tipo de comparação literária e polemista, que chega ao resultado grandioso de que Sancho não é Bruno e Bruno não é Sancho. Em contraposição, ele naturalmente não conhece as ciências que só alcançaram progressos significativos por meio da comparação e do estabelecimento de diferenças no interior das esferas da comparação e nas quais esta última adquire um caráter de importância universal, a saber, ciências como a anatomia, a botânica, a filologia etc.

Grandes nações, como os franceses, os norte-americanos, os ingleses, comparam-se continuamente uns com os outros de forma prática e teórica, tanto na concorrência quanto na ciência. Pequenos lojistas e filisteus, como os alemães, que têm medo da comparação e da concorrência, encolhem-se atrás do escudo da incomparabilidade que seu fabricante filosófico lhes fornece. Não apenas no interesse deles, mas também eu seu próprio interesse, Sancho recusou tolerar qualquer comparação.

Na p. 415, Sancho diz:

> "Não existe ninguém *igual a Mim*"

e, na p. 408, a associação com "Meus iguais" é apresentada como a dissolução da sociedade no intercurso [*Verkehr*]:

> "A criança prefere o *intercurso com Seus iguais* à sociedade."

[1] terceiro [elemento] da comparação

Sancho, no entanto, usa "igual a Mim" e "igual", em geral, no sentido de "*o mesmo*", por exemplo, na passagem acima citada da p. 183:

> "O *igual*, *o mesmo*, é algo que eles não podem nem ser nem ter."

E, com isso, ele chega à sua "nova expressão" conclusiva, que ele utiliza especialmente no "Comentário".

A unicidade, a originalidade, o desenvolvimento "próprio" dos indivíduos, que, de acordo com Sancho, não ocorre, por exemplo, em todos os "trabalhos humanos", embora ninguém vá negar que um construtor de fornos não constrói um forno da "mesma" maneira que outro; o "desenvolvimento próprio dos indivíduos", que segundo o mesmo Sancho não ocorre nas esferas religiosas, políticas etc. (ver a "Fenomenologia"), embora ninguém vá negar que, dentre todos aqueles que creem no Islã, nenhum crê nele da "mesma" maneira que o outro e que, nessa medida, cada um deles é "único", tanto quanto entre os cidadãos nenhum tem a "mesma" relação com o Estado simplesmente pelo fato de que é *Ele* que se relaciona, e não o *outro* – a tão famosa "unicidade", que era tão distinta da "mesmidade [*Dieselbigkeit*]", da *identidade da pessoa*, e da qual Sancho via, em todos os indivíduos até aqui, quase que apenas "exemplares" de um gênero, é agora dissolvida na identidade policialmente constatada de uma pessoa consigo mesma, no fato de que um indivíduo não é o outro. E assim Sancho, que pretendia cair sobre o mundo como uma tempestade, míngua à estatura de um escrivão de repartição pública.

Na p. 184 do "Comentário" ele admite, com muita unção e grande autofruição, que ele não se sacia quando o Imperador do Japão come, pois suas vísceras e as do Imperador do Japão são "únicas", são "vísceras incomparáveis", *id est*, não são *as mesmas*. Se Sancho crê, por meio disso, ter superado as relações sociais até então existentes ou mesmo apenas as leis da natureza, então sua ingenuidade é excessivamente grande e resulta meramente do fato de que os filósofos não descreveram as relações sociais como relações mútuas entre indivíduos particulares idênticos uns com os outros e as leis da natureza como as conexões mútuas desses corpos particulares.

Famosa é a expressão clássica que Leibniz deu a esta antiga sentença (que figura em todo manual de física como doutrina da impenetrabilidade dos corpos):

> "*Opus tamen est* [...] *ut quælibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero.*" [1] (*Principia Philos*[*ophiæ*] *seu Theses*)

A unicidade de Sancho é, aqui, rebaixada a uma qualidade que ele compartilha com todo piolho e todo grão de areia.

[1] "Contudo, toda e qualquer mônada se diferencia necessariamente de todas as outras; pois nunca há na natureza duas essências em total acordo uma com a outra"

O maior desmentido com o qual a filosofia poderia terminar era o de reputar ser uma das maiores descobertas a compreensão – própria de qualquer parvo campônio e sargento da polícia – de que Sancho não é Bruno, e de tomar o fato dessa diferença como um verdadeiro prodígio.

E assim o "hurra crítico" de nosso "virtuose do pensar" se transformou num acrítico miserere.

——✦——

Após todas essas aventuras, nosso fiel escudeiro "único" navega novamente rumo ao porto de sua nativa choupana de servo. "O fantasma-título de seu livro" corre ao seu encontro "alegremente". Sua primeira pergunta é: como está o Ruço?

Melhor do que seu dono, responde Sancho.

Dou graças a Deus por tamanha bondade; mas agora me conte, meu amigo, qual o proveito que obtiveste com Tua escudeirice? Que novas roupas trazes para mim?

Não trago nenhuma coisa desse tipo, responde Sancho, mas trago "o nada criador, o nada a partir do qual eu mesmo, como criador, tudo posso criar", isto é, Tu ainda deverás me ver como Padre da Igreja e Arcebispo de uma ilha e, de fato, de uma das melhores ilhas que se podem encontrar.

Que os céus nos deem tudo isso, querido, e sem demora, pois disso carecemos. Mas o que disseste sobre a ilha eu não entendi.

O mel não é nada para a boca do asno, replica Sancho. Tu o verás em seu devido tempo, mulher. Mas agora eu já posso dizer-Te que não há no mundo nada mais agradável do que a honra de buscar aventuras como egoísta em acordo consigo mesmo e como fiel escudeiro do cavaleiro da triste figura. É certamente verdade que a maioria das aventuras não "alcança seu objetivo último", tal como "seria necessário para satisfazer às exigências *humanas*" (*tan* [*a gusto*] *como el hombre queria*[1]), pois noventa e nove em cada cem dessas aventuras percorrem um percurso tortuoso e adverso. Sei isso por experiência própria, pois numas eu fui trapaceado, noutras fui manteado e noutras fui moído. Mesmo com tudo isso, porém, foi uma coisa bela de se ver, pois a exigência "única" é sempre satisfeita quando se vagabundeia pela história inteira a citar todos os livros dos gabinetes berlinenses de leitura, a buscar alojamento em todas as línguas para um pernoite etimológico, a falsear os fatos políticos em todas as nações, a lançar provocações contra todos os dragões, avestruzes, elfos, sátiros e "fantasmas", a trocar altercações com todos os Padres da Igreja e filósofos e, por fim, a pagar por tudo isso apenas com seu próprio corpo (cf. Cervantes I, cap. 52).

[1] do modo como o *homem* quereria

2. COMENTÁRIO APOLOGÉTICO

Embora Sancho, em tempos idos e na condição humilhante em que se encontrava (Cervantes, cap. 26 e 29), tivesse toda sorte de "escrúpulos" para desfrutar de uma prebenda eclesiástica, acabou por tomar a decisão de "tirar da cabeça" esses escrúpulos, levando em conta as circunstâncias modificadas e o seu antigo cargo preparatório de fâmulo de uma irmandade devota (cap. 21 de Cervantes). Tornou-se arcebispo e cardeal da ilha Baratária, e como tal ele se assenta com expressão solene e atitude arquiepiscopal entre os mais importantes do nosso concílio. A esse concílio retornamos, agora, após o longo episódio "do Livro".

No entanto, encontramos o "Irmão Sancho" muito mudado em sua nova situação de vida. Ele representa a *ecclesia triumphans*[1] em oposição à *ecclesia militans*[2], na qual se encontrava anteriormente. As fanfarras bélicas "do Livro" deram lugar a uma seriedade solene, o lugar do "Eu" foi tomado por "Stirner". Isso mostra o quanto há de verdade no provérbio francês *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule*[3]. Desde que Sancho se tornou Padre da Igreja e começou a emitir cartas pastorais, ele passou a se apresentar como "Stirner". Ele aprendeu de Feuerbach esse jeito "único" de autofruição, mas infelizmente ele lhe cai tão bem quanto ao seu Ruço cai bem tocar alaúde. Quando ele fala de si mesmo na terceira pessoa, qualquer um vê que o "criador" Sancho, bem ao modo dos suboficiais prussianos, dirige-se à sua "criatura" Stirner como *"Ele"* e que ele não deve de modo algum ser confundido com César[346]. Essa impressão ganha em comicidade pelo fato de Sancho cometer essa inconsequência apenas para fazer concorrência a Feuerbach. A "autofruição" de Sancho, com sua atuação como grande homem, torna-se aqui, *malgré lui*[4], uma fruição para outros.

O que Sancho faz de *"especial"* em seu comentário, e que ainda não foi

---

[1] igreja triunfante [2] igreja militante [3] de que apenas um passo separa o sublime do ridículo [4] contra sua vontade

"esgotado" por nós no dito episódio, consiste em que ele promove uma nova série de variações sobre os temas já tão conhecidos, entoados monótona e extensamente no "Livro". A música de Sancho, a qual, a exemplo da música dos sacerdotes hindus de Vixnu, conhece uma nota só, é transcrita agora para tons mais altos, mas o seu efeito entorpecente permanece naturalmente o mesmo. Assim, por exemplo, a contraposição de "egoísta" e "santo" é remisturada e vendida com os rótulos de "interessante" e "desinteressante" e, em seguida, de "interessante" e "absolutamente interessante", inovação que, aliás, só interessará a apreciadores do pão não levedado, *vulgo* pão ázimo. É claro que não se pode levar a mal que um pequeno-burguês berlinense "culto"[347] distorça beletristicamente o interessado de modo a transformá-lo no interessante. – O conjunto das ilusões que – de acordo com a mania preferida de Sancho – foram criadas pelos "mestres-escolas" aparece agora "como dificuldades – *escrúpulos*" "criados unicamente pelo espírito", os quais "as pobres almas, que permitiram que aqueles escrúpulos lhes fossem impingidos", "têm de superar" mediante a *"leviandade"* (o mal-afamado ato de "tirar-da-cabeça") (p. 162). O que segue, então, é um "tratado" sobre se devemos tirar os "escrúpulos" da cabeça mediante o "pensar" ou mediante a "irreflexão" e um adágio crítico-moral em que ele resmunga em tom menor: "O pensar não *pode* ser oprimido por algo como o júbilo" (p. 166).

Mas para tranquilidade da Europa, sobretudo da conturbada *old merry and young sorry England*[1], Sancho emite, tão logo se acomoda em sua *chaise percée*[2] episcopal, a seguinte carta pastoral:

> "Stirner não tem nenhum apreço pela sociedade burguesa, e *ele nem cogita em estendê-la a tal ponto que ela engula o Estado e a família*" (p. 189)

– de acordo com isso, [deve-se] ter em conta [o que dizem] Herr Cobden e Herr Dunoyer.

Como arcebispo, Sancho se arroga ao mesmo tempo a função de polícia intelectual e, na p. 193, aplica um corretivo em Heß por promover confusões "contrárias à polícia", que se tornam tanto mais imperdoáveis à medida que aumenta o esforço contínuo que nosso Padre da Igreja faz para demonstrar a sua identidade. Para demonstrar a este mesmo Heß que "Stirner" também possui a "coragem heroica da mentira", essa qualidade ortodoxa do egoísta em acordo consigo mesmo, ele canta na p. 188: "Mas Stirner *nem mesmo* fala daquilo que Heß o faz dizer, a saber, que o erro dos egoístas precedentes se resume em que eles não teriam nenhuma *consciência* do seu egoísmo" (cf. a "Fenomenologia" e o "Livro" inteiro). A outra qualidade do egoísta em acordo consigo mesmo, a credulidade, ele a demonstra na p. 182, onde ele *"não refuta"* Feuerbach quando este diz que "*o indivíduo* é comunista". Outra forma de exercitar seu poder policial consiste em que, na p. 154, ele aplica

[1] velha alegre e jovem triste Inglaterra [2] literalmente, "cadeira furada": vaso sanitário

a todos os críticos de suas obras uma reprimenda por não terem se detido "mais detalhadamente no egoísmo tal como ele *é concebido* por Stirner". Todos eles, de fato, cometeram o erro de acreditar que se tratava do egoísmo real, ao passo que se tratava apenas da concepção que "Stirner" tinha dele.

Pelo fato de iniciar com uma hipocrisia, o comentário apologético comprova, ainda, a habilitação de Sancho para ser Padre da Igreja.

> "Ainda que uma breve refutação não traga nenhum proveito aos referidos resenhistas, ela poderá ser útil para muitos outros leitores do Livro." (p. 47)

Sancho se faz, aqui, de devotado e afirma sacrificar seu precioso tempo em "proveito" do público, embora por toda parte nos assegure ter em vista apenas o seu próprio proveito e embora procure, aqui, salvar apenas sua própria pele de Padre da Igreja.

E, com isso, temos tudo que há de "especial" no comentário. Preservamos, até aqui, o *"Único"* – que todavia já se encontra também na p. 491 "do Livro" – não tanto em "proveito" de "muitos outros leitores", e sim em proveito do próprio "Stirner". Uma mão lava a outra, do que decorre, irrefutavelmente, que "o indivíduo é comunista".

Para os filósofos, uma das tarefas mais difíceis que há é a de descer do mundo do pensamento para o mundo real. A realidade imediata do pensamento é a *linguagem*. Assim como os filósofos autonomizaram o pensamento, também tiveram de autonomizar a linguagem num reino próprio. Este é o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, como palavras, possuem um conteúdo próprio. O problema de descer do mundo dos pensamentos para o mundo real se converte no problema de descer da linguagem para a vida.

Mostramos que a autonomização dos pensamentos e das ideias é uma consequência da autonomização das condições e relações pessoais dos indivíduos. Mostramos que a ocupação sistemática exclusiva com esses pensamentos por parte dos ideólogos e filósofos e, desse modo, a sistematização desses pensamentos é uma consequência da divisão do trabalho e que, principalmente, a filosofia alemã é uma consequência das condições pequeno-burguesas alemãs. Os filósofos teriam somente de dissolver sua linguagem na linguagem comum, da qual ela foi abstraída, para reconhecer que ela é a linguagem deturpada do mundo real e dar-se conta de que nem os pensamentos nem a linguagem constituem um reino próprio; que eles são apenas *manifestações* da vida real.

Sancho, que segue os filósofos haja o que houver, é obrigado a sair à procura da *pedra filosofal*, da quadratura do círculo e do elixir da vida, de uma *"palavra"* que, como palavra, possua a força mágica de guiar do reino da linguagem e do pensamento para a vida real. Os longos anos de contato com Dom Quixote contaminaram Sancho a tal ponto que ele não nota que essa sua "missão", essa sua "vocação" nada mais é que uma consequência da crença em seus volumosos livros filosóficos de cavalaria.

Assim sendo, Sancho começa por nos expor, uma vez mais, o domínio do sagrado e das ideias no mundo, e agora na nova forma do domínio da linguagem ou da fraseologia. É natural que a linguagem, tão logo se autonomize, transforme-se em fraseologia.

Na p. 151, Sancho chama o mundo atual de "um mundo da fraseologia, um mundo em que no princípio era a palavra". Ele detalha os motivos de sua caça à palavra mágica:

> "A especulação visava descobrir um *predicado* tão *geral* que fosse capaz de conceituar cada um em si [...] Se o predicado deve compreender cada um em si, então cada um tem de aparecer nele como *sujeito*, isto é, não meramente como *aquilo* que ele é, mas como *aquele* que ele é." (p. 152)

Pelo fato de a especulação "procurar" tais predicados, expressos anteriormente por Sancho como vocação, destinação, missão, gênero etc., os homens reais até agora *"procuraram"* a si mesmos "na palavra, no lógos, no predicado" (p. 153). Até agora, usava-se o *nome* quando se queria diferenciar, no âmbito da linguagem, um indivíduo de outro meramente como pessoa idêntica. Porém, Sancho não se satisfaz com os nomes comuns; pelo fato de a especulação ter lhe posto a missão de encontrar um predicado que fosse tão geral a ponto de compreender em si cada um como sujeito, ele se põe à procura do nome abstrato, filosófico, o "nome" acima de todos os nomes, o nome de todos os nomes, o nome como categoria, que, por exemplo, diferencia Sancho de Bruno e ambos de Feuerbach de modo tão preciso quanto seus próprios nomes e, não obstante, se aplica a todos os três bem como a todos os demais seres humanos e essências corpóreas – uma inovação que causaria a maior confusão em todas as letras de câmbio, contratos de casamento etc. e destruiria de um só golpe todos os tabelionatos e cartórios de registro civil. Esse nome miraculoso, essa palavra mágica, que na linguagem é a morte da linguagem, essa ponte de asnos[348] para a vida, esse mais alto degrau da escada celestial chinesa, é – *o Único*. As propriedades miraculosas dessa palavra são entoadas nas seguintes estrofes:

> "O Único deve ser apenas a última declaração [*Ausage*], a declaração moribunda sobre Ti e sobre Mim; deve ser apenas aquela declaração que se converte na opinião:
>
> uma declaração que não é mais declaração,
>
> uma declaração a emudecer, uma declaração muda." (p. 153)
>
> "No caso dele" (do Único), "o não pronunciado é o principal." (p. 149)
>
> Ele é "indeterminado." (ibidem)
>
> "Ele aponta para o seu conteúdo situado fora ou além do conceito." (ibidem)
>
> Ele é "um conceito indeterminado e não pode se tornar mais determinado mediante quaisquer outros conceitos". (p. 150)
>
> Ele é o *"batismo"* filosófico dos nomes profanos. (p. 50)
>
> "O Único é uma palavra sem pensamento.

Ele não tem conteúdo de pensamento."

"Ele expressa o Uno", "que não pode existir uma segunda vez, consequentemente tampouco busca ser *expresso*;

pois se ele pudesse ser expresso real e inteiramente, ele existiria uma segunda vez, estaria presente na expressão." (p. 151)

Depois de ter cantado desse modo as propriedades dessa palavra, ele festeja nas seguintes antístrofes os resultados que se obtêm com a descoberta de suas forças prodigiosas:

"Com o Único está encerrado o reino das ideias absolutas." (p. 150)

"Ele é a pedra conclusiva do nosso mundo da fraseologia." (p. 151)

"Ele é a lógica a se extinguir como fraseologia." (p. 153)

"No Único a ciência pode ser absorvida na vida,

porque seu *Isto* se transforma em *Este e Aquele*,

que então não busca mais a si mesmo na palavra, no lógos, no predicado." (p. 153)

No entanto, no caso dos seus resenhistas, Sancho teve de passar pela terrível experiência de saber que também o Único pode ser "fixado como conceito", "e é isso que fazem os adversários" (p. 149), que são tão adversários de Sancho que nem sentem o esperado efeito mágico da palavra mágica e, antes, põem-se a cantar, tal como na ópera: *Ce n'est pas ça, n'est pas ça*![1] Sancho volta-se com grande aspereza e solene seriedade especialmente contra o seu Dom Quixote-Szeliga, pois no caso dele o mal-entendido pressupõe uma franca "revolta" e um total desconhecimento de sua posição como "criatura":

"Se Szeliga tivesse entendido que o Único não é mais uma categoria justamente por ser a fraseologia ou categoria completamente sem conteúdo, talvez ele o tivesse reconhecido como o nome daquilo que para ele ainda não tem nome." (p. 179)

Portanto, Sancho reconhece aqui expressamente que ele e seu Dom Quixote rumam para Um e o mesmo alvo, com a única diferença de que Sancho acredita ter descoberto a verdadeira estrela d'alva, ao passo que Dom Quixote ainda continua

a vogar no escuro, no caótico mar morto

deste mundo de profundeza abissal[349].

Na *Filosofia do futuro* (p. 49), Feuerbach dizia:

"Por estar fundado sobre o puramente indizível, o ser é, ele próprio, algo indizível. De fato, ele é o indizível. Onde cessam as palavras é que começa a vida, é aí que se descortina o segredo do ser."

[1] Não é isso, não é isso!

Sancho encontrou a transição do dizível para o indizível, encontrou a palavra que é simultaneamente mais e menos do que uma palavra.

Vimos que todo o problema de chegar do pensamento à realidade e, em consequência, da linguagem à vida só existe na ilusão filosófica, isto é, só pode ter sua justificativa para a consciência filosófica, à qual é impossível obter clareza sobre a constituição e a origem de sua aparente separação da vida. Esse grande problema, quando de fato chegou a assombrar a cabeça de nossos ideólogos, naturalmente acabou por tomar o rumo de que um desses cavaleiros andantes saiu à procura de uma palavra que, como palavra, constituísse a transição em questão; que, como palavra, deixasse de ser mera palavra; que, como palavra, apontasse de modo misterioso, supralinguístico, a partir da linguagem em direção ao objeto real designado por ela; em suma, que desempenhasse entre as palavras o mesmo papel que o Deus-homem salvador desempenha entre os homens na fantasia cristã. O crânio mais oco e limitado entre os filósofos acabou por fazer a filosofia se "extinguir" ao proclamar a sua própria ausência de ideias como o fim da filosofia e, desse modo, como a entrada triunfal na vida "corpórea". Sua filosofante ausência de ideias já representava por si mesma o fim da filosofia, assim como sua linguagem indizível o fim de toda e qualquer linguagem. O triunfo de Sancho ainda estava condicionado ao fato de que, dentre todos os filósofos, era ele quem menos sabia sobre as condições reais, e, em consequência disso, no caso dele as categorias filosóficas perderam o último resquício de relação com a realidade e, desse modo, o último resquício de *sentido*.

E agora anda, piedoso e fiel servo Sancho, anda, ou melhor, cavalga o teu Ruço rumo à autofruição do Teu Único, "consome" o Teu *"Único"* até a última letra, esse Único, cujos maravilhosos título, força e valentia já haviam sido cantados por Calderón da seguinte maneira:

> O Único –
> El valiente Campeón,
> El generoso Adalid,
> El gallardo Caballero,
> El ilustre Paladín,
> El siempre fiel Cristiano,
> El Almirante feliz
> De África, el Rey soberano
> De Alexandría, el Cadé
> De Berberia, de Egipto el Cid,
> Morabito, y *Gran Señor*
> *De Jerusalem*[1].

[1] O valente Campeão,/ O generoso Adail,/ O galhardo Cavaleiro,/ O ilustre Paladino,/ O sempre fiel Cristão,/ O Almirante feliz/ da África, o Rei soberano/ de Alexandria, o Cádi/ da Berberia, do Egito o Cid,/ Morabita e *Grão Senhor/ de Jerusalém.*[350]

FIM DO CONCÍLIO DE LEIPZIG

"Para concluir, não será descabido trazer à lembrança" de Sancho, o Grão Senhor de Jerusalém, a "crítica" de Cervantes a Sancho em *Don Quijote*, cap. 20, p. 171, da edição de Bruxelas do ano de 1617 (cf. o *Comentário*, p. 194). Depois de terem enxotado todos os seus oponentes do Concílio, São Bruno e São Sancho, que também se chama Max, firmam uma aliança eterna, a cantar o seguinte dueto comovente e a balançar alegremente um para o outro suas cabeças como dois mandarins.

São Sancho:

> "O crítico é o verdadeiro porta-voz da massa [...] ele é o príncipe e general nas guerras de libertação contra o egoísmo." (O Livro, p. 187)

São Bruno:

> "Max Stirner é o líder e comandante dos cruzados" (contra a Crítica). "Ao mesmo tempo, é o mais capaz e valente de todos os guerreiros." (*Wig*[*and*,], p. 124)

São Sancho:

> "Passamos, agora, a trazer o liberalismo político e social diante do tribunal do liberalismo humano ou crítico." (*id est*, Crítico crítico) (O Livro, p. 163)

São Bruno:

> "Diante do Único e sua propriedade cai por terra o liberal *político*, que quer quebrar a vontade própria, e o liberal *social*, que quer destruir a propriedade. Eles caem diante da adaga crítica" (isto é, roubada da *Crítica*) "do Único." (*Wigand*, p. 124)

São Sancho:

> "Em face da Crítica, nenhuma ideia está segura, porque ela é *o próprio espírito pensante* [...]. A Crítica ou, antes, Ele." (quer dizer, São Bruno) (O Livro, p. 195, 199)

São Bruno:

(interrompendo-o com mesuras)

"Unicamente o liberal *crítico* – não quer cair [diante] da Crítica, porque *Ele próprio* é [o crítico]." [*Wig*[*and,*] p. 124]

São Sancho:

"A Crítica, e unicamente a Crítica, acompanha *o passo do tempo.* [...] Entre as teorias sociais, a Crítica é indiscutivelmente a mais completa. [...] Nela, o princípio do amor do cristianismo, o verdadeiro princípio social, chega ao seu mais puro exercício, e se procede ao último experimento possível de tirar das pessoas a exclusividade [e] a repulsa: uma luta contra o egoísmo em sua forma mais simples e, por essa razão, *mais dura*." (O Livro, p. 177)

São Bruno:

"Esse Eu é [...] a consumação e o *ápice* de uma era histórica passada. O Único é o último refúgio do velho mundo, o último esconderijo, a partir do qual ele pode lançar seus ataques" à Crítica crítica. "[...] Esse Eu é o egoísmo mais exacerbado, mais poderoso e mais forte do velho mundo" (*id est*, do cristianismo). "[...] Esse Eu é a substância em sua *dureza mais dura*." (*Wig*[*and,*] p. 124)

Concluído esse aprazível diálogo, os dois grandes Padres da Igreja declaram encerrado o concílio. Em seguida, sem dizer palavra apertam-se as mãos. O Único "abandona a si mesmo em doce autoesquecimento", sem contudo "desaparecer totalmente" nesse ato. O crítico "sorri" três vezes e, então, "segue inexoravelmente seu caminho, certo da vitória e triunfante".

VOLUME II – [CRÍTICA DO SOCIALISMO ALEMÃO EM SEUS DIFERENTES PROFETAS]

O SOCIALISMO VERDADEIRO

A relação que comprovamos no primeiro volume (cf. "São Max", "O liberalismo político") entre o liberalismo alemão existente até agora e o movimento da burguesia francesa e inglesa é a mesma que ocorre entre o socialismo alemão e o movimento proletário da França e da Inglaterra. Ao lado dos comunistas alemães, patenteou-se um certo número de autores que acolheram algumas ideias comunistas de origem francesa e inglesa e as amalgamaram com seus pressupostos filosóficos alemães. Esses "socialistas" ou "socialistas verdadeiros", como denominam a si mesmos, não veem a literatura comunista do exterior como expressão e produto de um movimento real, mas como escritos puramente teóricos que se originaram inteiramente dos "pensamentos puros", da mesma forma como eles imaginam terem surgido os sistemas filosóficos alemães. Eles não consideram que na base desses escritos, mesmo quando pregam sistemas, estão as necessidades práticas, todas as condições de vida de uma determinada classe de determinados países. Eles acatam piamente a ilusão de alguns desses representantes literários de partidos de que esses escritos refletem a ordem "mais racional possível" da sociedade e não as necessidades de uma determinada classe e época. A ideologia alemã, no interior da qual esses "socialistas verdadeiros" estão presos, não lhes permite contemplar a situação real. Sua atividade em face dos franceses e ingleses "não científicos" consiste, antes de mais nada, meramente em expor enfaticamente ao desprezo do público alemão a superficialidade ou o empirismo "rudimentar" desses estrangeiros, em entoar um hino à "ciência alemã" e conferir-lhe a missão de trazer à luz do dia a *verdade* do comunismo e do socialismo, o socialismo absoluto, o *socialismo verdadeiro*. E eles imediatamente põem mãos à obra para cumprir essa missão como representantes da "ciência alemã", ainda que, na maioria dos casos, essa "ciência alemã" lhes tenha permanecido quase tão estranha quanto os escritos originais dos franceses e ingleses, dos quais tomaram conhecimento somente a partir das compilações de Stein e Oelckers[351] etc.

E em que consiste essa *"verdade"* que eles conferem ao socialismo e ao comunismo? Com a ajuda da ideologia alemã, principalmente das ideologias hegeliana e feuerbachiana, eles procuram obter clareza sobre as ideias dessa literatura que lhes são totalmente inexplicáveis, em parte devido já ao desconhecimento do mero contexto literário, em parte devido à referida concepção falsa que têm da literatura socialista e comunista. Os sistemas, os críticos e os escritos polêmicos comunistas são abstraídos por eles do movimento real, do qual são pura expressão, e postos numa conexão arbitrária com a filosofia alemã. Eles separam a consciência de determinadas esferas de vida historicamente condicionadas dessas mesmas esferas de vida e a medem pela consciência verdadeira, absoluta, isto é, pela consciência filosófica alemã. De modo bem coerente, eles transformam as relações desses indivíduos determinados em relações "*do* homem", explicam para si mesmos as ideias que esses indivíduos bem determinados têm sobre suas próprias relações como sendo ideias sobre "*o* homem". Desse modo, eles retornaram do chão histórico real para o chão da ideologia e podem, agora que não conhecem o contexto real, construir facilmente um contexto fantasioso com ajuda do "absoluto" ou de algum outro método ideológico. Essa tradução das ideias francesas para a linguagem dos ideólogos alemães e essa conexão arbitrariamente produzida entre o comunismo e a ideologia alemã acabam compondo o assim chamado "socialismo verdadeiro", que, a exemplo da constituição inglesa dos *tories*[352], é trombeteado para "orgulho da nação e inveja dos países vizinhos".

Esse "socialismo verdadeiro" nada mais é, portanto, que a transfiguração do comunismo proletário e dos partidos e seitas da França e da Inglaterra que têm maior ou menor afinidade com ele no céu do espírito alemão e, como igualmente veremos, da mentalidade alemã. O socialismo verdadeiro, que alega se basear na "ciência", é, ele próprio, antes de tudo uma ciência esotérica; sua literatura teórica é apenas para Aqueles que foram iniciados nos mistérios do "espírito pensante". Mas ele também possui uma literatura exotérica, pois já pelo fato de ocupar-se com situações sociais, exotéricas, precisa fazer uma espécie de propaganda. Nessa literatura exotérica ele não apela mais ao "espírito pensante" alemão, mas à "mentalidade" alemã. Isso é facilitado em muito pelo fato de que o socialismo verdadeiro, que não se ocupa com os homens reais, mas com "*o* homem", perdeu toda a paixão revolucionária e, em lugar desta, proclama a filantropia generalizada. Desse modo, ele não se dirige aos proletários, mas às duas classes mais numerosas da Alemanha, aos pequeno-burgueses e suas ilusões filantrópicas e aos ideólogos desses mesmos pequeno-burgueses, aos filósofos e discípulos de filósofos; ele se dirige, em geral, à consciência "comum" e incomum que atualmente predomina na Alemanha.

Em vista das condições factuais existentes na Alemanha, era necessário que se formasse essa seita intermediária, que fosse tentada uma mediação

entre o comunismo e as concepções dominantes. Foi igualmente necessário que uma porção de comunistas alemães, que partiram da filosofia, viessem e ainda venham para o comunismo mediante essa transição, ao passo que outros, que não conseguem deslindar os laços da ideologia, pregarão esse socialismo verdadeiro até seu bem-aventurado fim. Por essa razão, não podemos saber se aqueles dentre os "socialistas verdadeiros" cujos escritos aqui criticados foram redigidos já há algum tempo ainda defendem essa posição ou se já avançaram. De qualquer modo, não temos nada contra as pessoas em questão; apenas tomamos esses documentos impressos como expressão de uma tendência inevitável para um país tão atolado como a Alemanha.

Além disso, porém, o socialismo verdadeiro de fato abriu a uma massa de beletristas, doutores e demais literatos alemães modernos[353] a porta à exploração do movimento social. A falta de lutas partidárias *reais*, apaixonadas e práticas na Alemanha fez que, em seu início, o movimento social fosse um movimento *meramente* literário. O socialismo verdadeiro é o mais perfeito movimento literário social, que surgiu sem interesses partidários reais e que, agora que o partido comunista tomou forma, quer continuar a existir apesar dele. A partir do surgimento de um partido comunista real na Alemanha, é evidente que os socialistas verdadeiros se restringirão cada vez mais a um público de pequeno-burgueses e a assumir o papel de literatos impotentes e decaídos como representantes desse público.

I.
Die Rheinische Jahrbücher[354]
ou
A filosofia do socialismo verdadeiro

A. "Comunismo, Socialismo, Humanismo"[355]
(Rhein[ische] Jahrb[ücher], v. 1, p. 167 ss.)

Iniciamos com este artigo porque ele expõe o caráter nacional-alemão do socialismo verdadeiro com plena consciência e grande autoconfiança.

> p. 168: "Parece que os *franceses* não compreendem seus próprios gênios. Nesse ponto, eles são acudidos pela *ciência alemã*, que *no socialismo propicia o mais racional* – se é que se pode falar da razão no superlativo – *ordenamento da sociedade*."

Portanto, aqui "a ciência alemã" propicia um "ordenamento da sociedade" "*no* socialismo", e especificamente "o mais racional" dos ordenamentos. O socialismo torna-se um mero ramo da onipotente, onissapiente ciência alemã que a tudo abrange e que até mesmo funda uma sociedade. É verdade que o socialismo é francês de origem, mas os socialistas franceses eram *"em si" alemães*, razão pela qual os franceses *reais* "não os entenderam". Em consequência disso, nosso autor pode dizer:

> "O *comunismo é francês*, o *socialismo é alemão*; a sorte dos franceses é terem um *instinto* social tão apurado que ele lhes servirá um dia como substituto para o *estudo científico*. Esse resultado estava predelineado no curso do desenvolvimento dos dois povos; os franceses chegaram ao *comunismo* através da *política*" (agora se sabe, é claro, como foi que o povo francês chegou ao comunismo), "os alemães através da *metafísica*, que, por fim, reverteu em antropologia, no *socialismo*" (a saber, no "socialismo verdadeiro"). "Por último, ambos se dissolvem no *humanismo*."

Depois que se transformou o comunismo e o socialismo em duas teorias abstratas, em dois princípios, naturalmente nada é mais fácil do que fantasiar uma unidade hegeliana qualquer desses dois opostos dando-lhe um nome indeterminado qualquer. Desse modo, não só se lançou um olhar penetrante sobre o "curso do desenvolvimento dos dois povos" como também se expôs

brilhantemente a superioridade do indivíduo especulativo em relação tanto aos franceses quanto aos alemães.

Aliás, essa frase foi copiada quase literalmente do *Bürgerbuch* de Püttmann (p. 43 e outras)[356]; os "estudos científicos" do autor sobre o socialismo se limitam igualmente a uma reprodução construtiva das ideias apresentadas neste livro, nos *Einundzwanzig Bogen* e em outros escritos da época do surgimento do comunismo alemão.

Daremos, agora, apenas algumas amostras das objeções que, nesse artigo, são levantadas contra o *comunismo*.

> p. 168: "O comunismo não liga os átomos num todo orgânico."

Exigir a ligação de "átomos" num "todo orgânico" é o mesmo que exigir a quadratura do círculo.

> "O comunismo na forma em que é defendido na França, sua sede principal, constitui a oposição *crua* [*rohe*] à decadência egoísta do Estado mercantil, não consegue avançar para além dessa oposição política e não chega a nenhuma *liberdade incondicional*, *isenta de pressupostos*." (ibidem)

Eis o postulado ideológico alemão da "liberdade incondicional, isenta de pressupostos", que não passa da fórmula prática para o "pensar incondicional, isento de pressupostos". Entretanto, o comunismo francês é "cru" porque constitui a expressão teórica de uma oposição *real*; só que, de acordo com nosso autor, ele já deveria ter superado essa oposição pressupondo-a como superada em sua imaginação. Compare, ademais, o *Bürgerbuch*, p. 43 passim.

> "A tirania pode muito bem continuar a existir no interior do comunismo, porque ele não permite que o Gênero continue a existir." (p. 168)

Pobre Gênero! Até agora o "Gênero" subsistiu *concomitantemente* com a "tirania"; mas, pelo fato de o comunismo *abolir* o "Gênero", ele permite que a tirania *continue* a existir. E como é que o comunismo faz, conforme nosso socialista verdadeiro, para abolir "o Gênero"? Ele "tem a massa diante de si" (ibidem).

> "No comunismo, o homem não se torna *consciente* de sua essência [...] sua dependência é levada pelo comunismo à condição *extrema, a mais brutal de todas*, à dependência da *matéria crua* – separação de trabalho e fruição. O homem não chega a nenhuma *atividade* moral [*sittlich*] *livre*."

Para valorizar os "estudos científicos" que auxiliaram nosso socialista verdadeiro na formulação dessa frase, confira-se a frase seguinte:

> "Os socialistas e comunistas franceses [...] de modo algum reconheceram teoricamente a *essência* do socialismo [...] nem mesmo os comunistas" (franceses) "radicais lograram superar a oposição entre *trabalho e fruição* [...] ainda não se alçaram à ideia da *atividade livre*. [...] A diferença entre o comunismo e

o mundo mercantil é meramente esta: no comunismo, a *alienação completa da propriedade humana real* deve ser retirada do domínio do acaso, isto é, deve ser *idealizada*." (*Bürgerbuch*, p. 43)

Portanto, aqui o nosso socialista verdadeiro acusa os franceses de terem uma consciência correta de suas condições sociais factuais, e deveriam trazer à tona a consciência "do Homem" quanto à "*sua* essência". Todas as acusações desses socialistas verdadeiros contra os franceses desembocam num só ponto: o fato de a filosofia de Feuerbach não ser o ponto culminante de todo o seu movimento. O ponto de partida do autor é a frase que ele encontrou pronta sobre a separação de trabalho e fruição. Mas, em vez de começar com esta frase, ele inverte ideologicamente o assunto, começando com a falta de consciência do homem, daí deduzindo a "dependência da matéria crua" e fazendo que esta se *realize* [*realisieren*] na "separação de trabalho e fruição". Aliás, ainda teremos exemplos de até onde chega o nosso socialista verdadeiro com sua independência "da matéria crua". – Esses senhores são dotados, em geral, de uma notável delicadeza. Tudo os choca, principalmente a matéria; em toda parte, queixam-se da crueza [*Roheit*]. Acima, já tínhamos a "oposição *crua*", agora "a condição *mais brutal*" da "dependência da matéria *crua*".

O alemão a boca escancara:
não seja o amor demasiado *cru*,
do contrário fará mal à saúde.[357]

Naturalmente a filosofia alemã, no seu disfarce de socialismo, até dá a impressão de se ocupar com a "crua realidade", mas se mantém o tempo todo a uma distância decente dela e grita para ela com irritação histérica: *noi me tangere!*[1]

Concluídas essas objeções científicas contra o comunismo francês, chegamos a algumas abordagens históricas, que dão um testemunho brilhante da "atividade moral livre" e dos "estudos científicos" de nosso socialista verdadeiro, bem como de sua independência em relação à matéria crua.

Na p. 170, ele chega ao resultado de que "o comunismo francês *cru*" (uma vez mais) é o único que "há". A construção dessa verdade *a priori* é efetuada com um apurado "instinto social" e mostra que "o Homem se tornou consciente de sua essência". Ouçamos:

"Não há nenhum outro, *pois* o que Weitling fez é apenas uma reelaboração de ideias fourieristas e comunistas, das quais ele tomou conhecimento em Paris e Genebra."

"Não há nenhum" comunismo inglês, "pois o que Weitling" etc. Decerto, Thomas Morus, os *Levellers*[358], Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney,

---

[1] Não me toques!

Morgan, Southwell, Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence ficarão admirados, ou se contorcerão no túmulo, quando chegar aos seus ouvidos a notícia de que eles não são comunistas, "pois" Weitling foi para Paris e Genebra.

Ademais, o comunismo de Weitling parece ser de um tipo diferente do comunismo "francês cru", vulgo babouvismo, já que ele também contém "ideias fourieristas".

> "Os comunistas eram especialmente fortes na montagem de sistemas ou ordens sociais já prontas (a *Icária*[359] de Cabet, *La Félicité*[360], Weitling). Porém, todos os sistemas são dogmático-ditatoriais." (p. 170)

Ao emitir sua opinião sobre os sistemas em geral, o socialismo verdadeiro naturalmente se furtou ao esforço de tomar conhecimento dos próprios sistemas comunistas. De um só golpe ele deixou para trás não só a Icária, mas também todos os sistemas filosóficos de Aristóteles até Hegel, o *système de la nature*[361], o sistema botânico de Lineu e Jussieu e até mesmo o sistema solar. Aliás, no que diz respeito aos próprios sistemas, quase todos emergiram no começo do movimento comunista e serviram naquela época para a propaganda como romances populares que correspondiam plenamente à consciência ainda não desenvolvida dos proletários que iniciavam seu movimento. O próprio Cabet chama a sua "Icária" de *roman philosophique*[1] que de modo algum deve ser julgado com base no seu sistema, mas a partir de seus escritos polêmicos, a partir de toda a sua atividade como líder de partido. Alguns desses romances, como, por exemplo, o sistema de Fourier, foram escritos com espírito realmente poético, outros, como os de Owen e Cabet, foram elaborados sem qualquer fantasia e com um calculismo mercantil ou com uma pragmática adulação jurídica das concepções próprias da classe a ser trabalhada. Esses sistemas perderam toda relevância durante o desenvolvimento do partido e foram preservados quando muito nominalmente como palavras-chave. Quem é que acredita em Icária na França? Quem na Inglaterra acredita nos diversos planos de Owen tantas vezes modificados, que ele próprio pregava de acordo com as circunstâncias temporais alteradas ou visando à propaganda para determinadas classes? A melhor prova de quão pouco o teor real desses sistemas consiste em sua forma sistemática é dada pelos fourieristas ortodoxos da *Démocratie pacifique*[362], que, não obstante toda a sua ortodoxia, são justamente os antípodas de Fourier, ou seja, são burgueses doutrinários. O conteúdo propriamente dito de todos os sistemas que marcaram época corresponde às necessidades do tempo em que surgiram. Na base de cada um deles está todo o desenvolvimento pregresso de uma nação, a conformação histórica das relações de classe com suas

[1] romance filosófico

consequências políticas, morais, filosóficas e demais. Diante dessa base e desse conteúdo dos sistemas comunistas nada se ganha com a afirmação de que todos os sistemas são dogmático-ditatoriais. Os alemães ainda não dispunham de relações de classe já constituídas, como os ingleses e franceses. Em consequência disso, os comunistas alemães só podiam obter a base de seu sistema a partir das relações do estamento do qual provinham. Em consequência, é perfeitamente natural que o único sistema comunista alemão hoje existente tenha sido uma reprodução das ideias francesas no interior da cosmovisão limitada pelas acanhadas relações manufatureiras.

A tirania que continua a existir no interior do comunismo é evidenciada pela "*loucura* de Cabet, que exige que todo mundo faça uma assinatura de *sua Populaire*" (p. 168). Quando nosso amigo começa por deturpar as exigências feitas a um partido pelo líder desse partido – que a isso é obrigado por determinadas circunstâncias e pelo perigo da dispersão dos limitados recursos financeiros – e, em seguida, as julga com base na "essência do Homem", é claro que ele terá de chegar ao resultado de que esse líder de partido e todas as demais pessoas que tomam partido são "loucas"; em contraposição, figuras apartidárias como ele e a "essência do Homem" teriam uma mente saudável. Pois que ele se inteire dos fatos com o *Ma ligne droite*[363] de Cabet.

Por fim, toda a oposição de nosso autor e de todos os socialistas verdadeiros e ideólogos alemães contra os movimentos reais de outras nações pode ser resumida numa sentença clássica. Os alemães avaliam tudo *sub specie æterni*[1] (em conformidade com a essência *do* Homem), os estrangeiros veem tudo de modo prático, em conformidade com as pessoas e as relações realmente existentes. Os estrangeiros pensam e agem para o *tempo*, os alemães para a *eternidade*. Nosso socialista verdadeiro admite isso da seguinte maneira:

> "Em seu próprio nome, que é o oposto de concorrência, o comunismo já denota sua unilateralidade; porém, essa tendenciosidade, que *agora seguramente* pode ter sua validade como nome de partido, deve *durar para sempre*?"

Tendo destruído o comunismo de maneira tão cabal, nosso autor passa a se ocupar com o seu oposto, o *socialismo*.

> "O socialismo constitui a ordem anárquica que é *essencialmente peculiar* ao gênero humano, assim como ao universo" (p. 170) e que, justamente por isso, até hoje ainda não existiu para "o gênero humano."

A livre concorrência é muito "crua" para se manifestar aos olhos do nosso socialista verdadeiro como "ordem anárquica".

[1] do ponto de vista da eternidade

> "Cheio de confiança no *cerne moral* da humanidade", "o socialismo" decreta que "a união dos sexos *é e deveria ser* apenas o grau mais elevado do amor, pois só o natural é verdadeiro e o verdadeiro é moral". (p. 171)

A razão pela qual "a união etc. etc. é e deveria ser" se aplica a tudo. Por exemplo: "Cheio de confiança no *cerne moral*" dos macacos, "o socialismo" pode igualmente decretar que o onanismo que ocorre naturalmente entre os macacos "é e deveria ser apenas o grau mais elevado do amor" próprio; "*pois* apenas o natural é verdadeiro, e o verdadeiro é moral".

É difícil dizer de onde o socialismo tira o critério para determinar o que é "natural".

> "Atividade e fruição coincidem na *peculiaridade* do homem. Aquelas são determinadas por esta, e não pelos produtos *que estão fora de nós*."
>
> "Como, porém, esses produtos são indispensáveis para a atividade, isto é, para a verdadeira vida, mas se soltaram da humanidade através da atividade comum de toda a humanidade, eles *são ou devem* ser para todos o substrato comum do desenvolvimento futuro (*comunhão de bens*)."
>
> "No entanto, a nossa sociedade atual se asselvajou tanto que indivíduos se lançam com avidez animalesca sobre os produtos do trabalho alheio e, ao fazerem isso, deixam deteriorar, inativos, sua própria essência (*rentistas* [*Rentiers*]); a *consequência necessária* disso é que outros, cuja propriedade (sua própria essência humana) não definha por causa da inatividade, mas pelo esforço desgastante, são forçados à produção *maquinal* (*proletários*). [...] Os dois extremos da nossa sociedade, *porém*, rentistas e proletários, situam-se n'Um só estágio de formação: *ambos são dependentes* das *coisas fora deles mesmos*" ou são "negros", como diria São Max nas páginas 169, 170.

Os "resultados" acima obtidos pelo nosso "mongol" acerca de "nossa negridão" são a coisa mais bem acabada que o socialismo verdadeiro até agora "soltou de si mesmo como produto indispensável à verdadeira vida" e sobre a qual – acredita ele, com base "na peculiaridade do Homem" – "toda a humanidade" teria de "se lançar com avidez animalesca".

"Rentistas", "proletários", "maquinal", "comunhão de bens" – esses quatro conceitos são para o nosso mongol, em todo caso, "produtos situados fora dele", em relação aos quais sua "atividade" e sua "fruição" consiste em apresentá-los como nomes meramente antecipados dos resultados de seu próprio "ato maquinal de produzir".

Somos informados de que a sociedade está asselvajada e que, por essa razão, os indivíduos que compõem essa mesma sociedade sofrem de todo tipo de debilidade. A sociedade se separa desses indivíduos, se autonomiza; ela se asselvaja por conta própria e o sofrimento dos indivíduos é apenas *decorrência* desse asselvajamento. A primeira consequência desse asselvajamento é constituída pelas determinações "predador", "inativo" e "detentor de uma essência própria em deterioração", e logo tomamos um susto ao descobrir que essas determinações constituem "o rentista". Quanto a isso,

a única coisa a dizer é que esse "deixar deteriorar a própria essência" nada mais é que o jeito filosoficamente mistificado para obter clareza a respeito dessa "inatividade", sobre cuja conformação prática pouco se parece saber.

A segunda "consequência necessária" dessa primeira decorrência do asselvajamento são as duas determinações seguintes: "definhamento da própria essência humana pelo esforço desgastante" e "ser forçado à produção maquinal". Essas duas determinações constituem a "consequência necessária do fato de os rentistas deixarem deteriorar sua própria essência" e na linguagem profana recebem o nome de – tomamos outro susto ao ficar sabendo – "o proletário".

O nexo causal da frase é, portanto, o seguinte: é fato constatável que existem proletários e que eles trabalham maquinalmente. Por que os proletários precisam "produzir maquinalmente"? Porque os rentistas "deixam deteriorar a sua própria essência". Por que os rentistas deixam deteriorar a sua própria essência? Porque "a nossa sociedade atual se asselvajou tanto". Por que ela se asselvajou dessa maneira? Pergunta ao teu criador.

Característico do nosso socialista verdadeiro é o fato de ele ver na oposição entre rentistas e proletários "os extremos da *nossa* sociedade". Essa oposição existiu em praticamente todos os estágios mais ou menos desenvolvidos da sociedade e desde tempos imemoriais foi amplamente dissecada por todos os moralistas, sendo retomada particularmente bem no início do movimento proletário, ou seja, numa época em que o proletariado ainda possuía interesses comuns com a burguesia industrial e a pequena-burguesia. Confira, por exemplo, os escritos de Cobbett e P. L. Courier ou os de Saint-Simon, que no início ainda incluía os capitalistas [*Kapitalisten*] industriais entre os *travailleurs*[1], em oposição aos *oisifs*[2], aos rentistas [*Rentiers*]. Pronunciar essa oposição trivial não na linguagem corriqueira, mas na sagrada linguagem filosófica, conferir a essa noção infantil não a expressão adequada, mas uma expressão abstrata, sublimada: é a isto que se reduz aqui e em todos os demais casos o rigor da ciência alemã consumada no socialismo verdadeiro. Esse rigor atinge, então, o seu ápice no final. Aqui, nosso socialista verdadeiro transforma os estágios totalmente diferentes de formação dos proletários e rentistas em "um estágio de formação" porque é capaz de contornar seus estágios reais de formação e subsumi-los na fraseologia filosófica "dependência das coisas fora deles". Aqui o socialismo verdadeiro encontrou o estágio de formação em que a diversidade de todos os estágios de formação nos três reinos naturais, na geologia e na história é plenamente reduzida a nada.

Apesar do seu ódio contra a "dependência das coisas fora dele", o socialista verdadeiro precisa conceder que depende delas, "já que os produtos", isto é,

[1] trabalhadores [2] ociosos

justamente essas coisas, "são indispensáveis para a verdadeira vida" e "para a atividade". Essa concessão envergonhada é feita visando abrir caminho para uma construção filosófica da comunhão de bens, uma construção que se perde num absurdo tão grande que aqui apenas precisamos recomendá-la à atenção do leitor.

Chegamos agora à primeira das frases citadas acima. Nela se reivindica novamente a "independência em relação às coisas" para a atividade e a fruição. Atividade e fruição "são determinadas" pela "peculiaridade do Homem". Em vez de demonstrar essa peculiaridade na atividade e na fruição das pessoas que o cercam, o que logo o levaria a descobrir em que medida os produtos situados fora de nós igualmente possuem voz ativa, ele faz ambos "coincidir na peculiaridade do Homem". Em vez de visualizar a peculiaridade das pessoas em sua atividade e o modo de fruição por ela condicionado, ele explica ambas a partir da "peculiaridade do Homem", o que encerra toda e qualquer discussão. Diante da ação real dos indivíduos, ele se refugia uma vez mais em sua indescritível e intangível peculiaridade. Aliás, aqui podemos ver o que os *socialistas verdadeiros* entendem por "atividade livre". Nosso autor nos denuncia imprudentemente que se trata da atividade que "não é determinada pelas coisas fora de nós", isto é, do *actus purus*, a atividade pura, absoluta, que nada mais é que atividade e que, em última instância, desemboca uma vez mais na ilusão do "puro pensar". Essa pura atividade fica naturalmente muito maculada quando possui um substrato material e um resultado material; só a contragosto o socialista verdadeiro se ocupa com tal atividade impura e despreza seu produto, que não é mais denominado "resultado", mas "apenas um *dejeto* do Homem" (p. 169). Em consequência disso, o sujeito que está na base dessa pura atividade tampouco pode ser um homem real dotado de sentidos, mas tão somente o espírito pensante. A "atividade livre" assim germanizada nada mais é que outra fórmula para a acima referida "liberdade incondicional, isenta de pressupostos". Aliás, todo esse falatório a respeito da "atividade livre", que serve ao socialista verdadeiro apenas para encobrir o seu desconhecimento da produção real, desemboca em última instância no "puro pensar"; o quanto isso é verdade já é evidenciado por nosso autor no fato de que o postulado do conhecimento verídico é sua última palavra.

> "Essa separação entre os *dois principais partidos desta época*" (a saber, entre o *comunismo* francês cru e o *socialismo* alemão) "resultou do *desenvolvimento havido nos dois últimos anos*, *tendo iniciado* principalmente com a 'filosofia do ato', de Heß – nos *Einundzwandig Bogen* de Herwegh. *Assim sendo*, já era tempo de lançar uma luz mais intensa sobre os *schibboleths*[364] dos *partidos sociais*." (p. 173)

Temos aqui, portanto, de um lado o partido comunista realmente existente na França com sua literatura e, do outro lado, alguns semieruditos alemães, que buscam esclarecer filosoficamente as ideias dessa

literatura. Estes últimos são considerados, tanto quanto os primeiros, como um "*partido principal* desta *época*", portanto, como um partido que possui uma relevância infinita não só para seu oposto mais próximo, os comunistas franceses, mas também para os cartistas e comunistas ingleses, os reformadores nacionalistas norte-americanos e, de modo geral, para todos os partidos "desta época". Infelizmente, todos esses partidos não sabem nada da existência desse "partido principal". Porém, já há um bom tempo se instalou essa mania dos ideólogos alemães de que cada uma de suas frações literárias, especialmente aquela que imagina "ser a que mais avançou", não só se declara "um partido principal", mas até mesmo "*o* partido principal desta época". Desse modo, temos "o partido principal" da Crítica crítica, "o partido principal" do egoísmo em acordo consigo mesmo e, agora, "o partido principal" do socialista verdadeiro. Nesse ritmo, a Alemanha poderá chegar a algumas dúzias de "partidos principais", cuja existência será conhecida apenas na Alemanha e, mesmo aqui, apenas pela classe reduzida dos eruditos, semieruditos e literatos, ao passo que todos eles se imaginam girando a manivela da história mundial ao trançarem o longo fio de suas próprias fantasias.

Esse "partido principal dos socialistas verdadeiros resultou do desenvolvimento havido nos dois últimos anos, tendo iniciado principalmente com a 'filosofia do ato' de Heß". Isto é, ele "resultou" quando "iniciou" o envolvimento do nosso autor *no* socialismo, ou seja, nos "dois últimos anos", com o que para ele "já era tempo" de iluminar a si mesmo "mais detidamente" por meio de alguns "*schibboleths*" sobre aquilo que ele considera como "partidos sociais".

Tendo resolvido dessa maneira a questão do comunismo e do socialismo, nosso autor nos apresenta a unidade mais elevada de ambos, o *humanismo*. A partir desse instante, ingressamos na terra "*do Homem*" e, a partir de agora, toda a verdadeira história do nosso socialista verdadeiro se desenrola na Alemanha.

> "No *humanismo* desfazem-se, então, todas as controvérsias a respeito de nomes; para que comunistas, para que socialistas? Nós somos *homens*" (p. 72)

– *tous frères, tous amis* [1],

> Não nademos contra a corrente,
> meus irmãos, isso de pouco adianta!
> Subamos ao monte de Templow
> e brademos: "Viva o rei!" [365]

Para que homens, para que animais, para que plantas, para que pedras? Somos todos corpos!

[1] todos irmãos, todos amigos

Segue uma discussão histórica que se baseia na ciência alemã, aquela que "um dia ajudará" os franceses "a encontrar um substituto para o seu instinto social". Époga antiga = ingenuidade, Idade Média = romanticismo, época moderna = humanismo. Por meio dessas três trivialidades, nosso autor naturalmente constrói historicamente o seu humanismo e logo oferece a comprovação para a verdade das *humaniora*[366] dos tempos antigos. Quanto a construções desse tipo, compare-se com o "São Max" do primeiro volume, quando ele fabrica esse artigo com muito mais competência artística e menos diletantismo.

Na p. 172, somos informados de que

> "a última consequência do escolasticismo é a cisão da vida, que Heß aniquilou".

A teoria é aqui apresentada, portanto, como a causa da "cisão da vida". Não se entende por que esses socialistas verdadeiros ainda falam de sociedade, já que, a exemplo dos filósofos, acreditam que todas as cisões *reais* foram provocadas por *cisões conceituais*. Com base nessa fé filosófica no poder que os conceitos têm de criar e destruir o mundo, eles conseguem, então, inclusive imaginar que um indivíduo qualquer tenha aniquilado "a cisão da vida" mediante alguma "aniquilação" de conceitos. Como fazem todos os ideólogos alemães, esses socialistas verdadeiros misturam continuamente a história literária com a história real, considerando ambas como igualmente efetivas. Todavia, essa mania é muito compreensível no caso dos alemães, que procuram encobrir o papel miserável que desempenharam e continuam a desempenhar na história real colocando as ilusões, em que eram especialmente ricos, no mesmo nível da realidade.

Passemos aos "dois últimos anos", em que a ciência alemã resolve da maneira mais cabal possível todas as questões, não deixando às outras nações nenhuma outra tarefa além de cumprir seus decretos.

> "Feuerbach realizou só unilateralmente, isto é, iniciou a obra da antropologia, a saber, a recuperação pelo Homem da sua" (de Feuerbach ou do Homem?) "essência, a essência de que fora alienado; ele aniquilou a ilusão *religiosa*, a abstração teórica, o Deus-homem, ao passo que Heß *aniquila* a ilusão *política*, a abstração de sua" (de Heß ou do Homem?), "capacidade [*Vermögen*], de sua atividade, isto é, *do patrimônio* [*Vermögen*]. Foi só por meio do trabalho deste último que *o Homem* foi libertado dos últimos poderes fora dele, capacitado para a atividade moral – todo o desprendimento da época anterior" (a Heß) "foi apenas aparente – e reconduzido à sua dignidade: ou onde é que anteriormente o Homem" (de Heß) "valia pelo que ele era? Por acaso ele não era avaliado com base nos seus tesouros? Sua validade provinha do dinheiro que possuía." (p. 171)

Característica comum a todas essas palavras altissonantes sobre libertação etc. é que sempre é apenas "*o* Homem" o liberto etc. Embora os pronunciamentos acima deem a entender que o "patrimônio", o "dinheiro" etc. tenham cessado de existir, ficamos sabendo na frase seguinte que

> "Só agora, após a destruição dessas ilusões" (visto *sub specie æterni*[1] o dinheiro é, de fato, uma ilusão, *l'or n'est qu'une chimère*[2]), "pode ser *pensada* uma nova ordem, uma ordem *humana* da sociedade." (ibidem)

Mas isso é totalmente supérfluo, pois

> "o reconhecimento da *essência do homem* tem como consequência natural e necessária uma vida verdadeiramente humana". (p. 172)

Chegar ao comunismo ou ao socialismo por intermédio da metafísica, da política etc. – essas fraseologias tão apreciadas pelos socialistas verdadeiros nada mais querem dizer do que o seguinte: este ou aquele escritor se apropriou, mediante a linguagem própria ao seu atual ponto de vista, das ideias comunistas que chegaram até ele de fora e procedentes de situações bem distintas das dele e lhes conferiu a expressão que corresponde a esse ponto de vista. Naturalmente, depende de todo desenvolvimento de um país se um ou outro ponto de vista predomina na nação como um todo, se sua visão comunista possui uma coloração política, metafísica ou outra. Do fato de que a visão da maior parte dos comunistas franceses tem uma coloração política – um fato que se confronta com outro, a saber: que um grande número de socialistas franceses abstraiu totalmente da política – nosso autor tira a conclusão de que os franceses "teriam chegado ao comunismo mediante a política", mediante seu desenvolvimento político. Essa frase, que tem grande circulação em toda a Alemanha, não mostra que nosso autor tenha algum conhecimento de política, particularmente do desenvolvimento político francês, ou mesmo do comunismo, mas apenas que ele considera a política como uma esfera autônoma, que possui seu próprio desenvolvimento autônomo, uma fé que ele tem em comum com todos os ideólogos.

Outra palavra-chave dos socialistas verdadeiros é "verdadeira propriedade", a "propriedade verdadeira, pessoal", propriedade "real", "social", "viva", "natural" etc. etc., em contraste com a qual se encontra a propriedade privada, que eles designam de modo também bem característico como a "*assim chamada* propriedade". Já no primeiro volume apontamos para o fato de que essa linguagem procede originalmente dos sansimonianos, entre os quais ela, no entanto, nunca assumiu essa forma metafísico-misteriosa dos alemães; e, para eles, essa linguagem se justificativa de certa maneira, nos primórdios do movimento socialista, diante da gritaria obtusa dos burgueses. O fim que teve a maioria dos sansimonianos prova, ademais, a facilidade com que essa "verdadeira propriedade" acaba novamente por se dissolver na "propriedade privada comum".

Se imaginarmos essa oposição entre o comunismo e o mundo da propriedade privada em sua forma mais rudimentar, isto é, em sua forma mais abstrata, eliminando dessa oposição todas as suas condições reais,

[1] da perspectiva da eternidade [2] o ouro não passa de uma quimera

chega-se à oposição entre propriedade e ausência de propriedade. Nesse caso, pode-se conceber a superação dessa oposição como supressão deste ou daquele lado: como supressão da propriedade, do que resulta a ausência geral da propriedade ou a vadiagem [*Lumperei*], ou como supressão da ausência de propriedade, que consiste na instauração da verdadeira propriedade. Na realidade, de um lado estão os verdadeiros proprietários privados, de outro os proletários comunistas sem propriedade. Essa oposição torna-se mais acirrada a cada dia e impele para uma crise. Portanto, se os representantes teóricos dos proletários quiserem conseguir alguma coisa com sua atividade literária, deverão insistir sobretudo em que sejam eliminadas todas as fraseologias que enfraquecem a consciência do acirramento dessa oposição, todas as fraseologias que mascaram essa oposição e até oferecem aos burgueses o ensejo de, por segurança, aproximar-se dos comunistas por força de seus devaneios filantrópicos. No entanto, deparamo-nos com todas essas qualidades ruins nas palavras-chave dos socialistas verdadeiros, principalmente na da "verdadeira propriedade". Estamos bem cientes de que o movimento comunista não poderá ser arruinado por um punhado de fraseômanos alemães. Mas, ainda assim, num país como a Alemanha, em que durante séculos as fraseologias filosóficas tiveram um certo poder e em que a ausência das nítidas oposições de classe presentes em outros países empresta de qualquer modo menos nitidez e resolução à consciência comunista, é necessário contrapor-se a todas as fraseologias que possam enfraquecer e diluir ainda mais a consciência da oposição total entre o comunismo e a ordem mundial vigente.

Essa teoria da verdadeira propriedade concebe como mera aparência a propriedade privada *real* que existiu até hoje, ao passo que a concepção abstraída dessa propriedade real é, ao contrário, concebida como *verdade e realidade* dessa aparência; ela é, portanto, ideológica do começo ao fim. O que ela faz é dar uma expressão mais clara e determinada às concepções dos pequeno-burgueses cujas aspirações caridosas e desejos piedosos igualmente desembocam na supressão da ausência de propriedade.

Nesse artigo, constatamos uma vez mais o tipo de visão nacional-restrita que está na base do suposto universalismo e cosmopolitismo dos alemães.

> A terra é dos franceses e russos,
> aos britânicos pertence o mar,
> mas no reino aéreo dos sonhos
> o nosso domínio não tem par.
> Nele temos a hegemonia,
> nele é inteira nossa união;
> Enquanto os demais povos
> cresceram ao rés-do-chão.[367]

É esse reino aéreo do sonho, o reino da "essência do homem", que os alemães apresentam aos demais povos, com enorme autoconfiança, como a

consumação e o propósito de toda a história universal; em todos os campos, consideram seus devaneios como a sentença final e definitiva sobre os feitos das demais nações, e porque em toda parte figuram como espectadores ou chegam depois dos eventos, acreditam terem sido chamados para julgar o mundo inteiro e fazer que toda a história atinja o seu ápice na Alemanha. Já constatamos diversas vezes que a esse orgulho nacional empolado e efusivo corresponde uma práxis mesquinha, própria de mercadores e manufatureiros. A estreiteza nacionalista é repulsiva onde quer que apareça, mas particularmente na Alemanha ela se torna asquerosa, porque aqui vem acompanhada da ilusão de se estar acima da nacionalidade e de todos os interesses reais, e nessa versão é lançada no rosto daquelas nacionalidades que admitem abertamente que sua estreiteza nacionalista está baseada em interesses reais. Aliás, em todos os países pode-se constatar que a insistência na nacionalidade afeta apenas os burgueses e seus escritores.

B) "Tijolos socialistas"[368]

"Rhein[ische] Jahrb[ücher]" p. 155 ss.

Neste artigo, inicialmente o leitor é preparado para as verdades mais densas do socialismo verdadeiro por meio de um prólogo beletrístico-poético. O prólogo inicia constatando que "a felicidade" é o "propósito último de toda busca, de todo movimento, dos esforços ingentes e incansáveis de milênios passados". Em alguns rápidos traços, é-nos oferecida por assim dizer uma história da busca da felicidade:

> "Quando o edifício do mundo antigo desabou em ruínas, o coração humano, com seus desejos, buscou refúgio no além; ele transferiu para lá a sua felicidade." (p. 156)

Daí decorre todo a má-sorte do mundo terreno. Nos últimos tempos o homem tem se despedido do além, e nosso socialista verdadeiro pergunta então:

> "Poderá ele saudar novamente a terra como o *país* de sua felicidade? *Reconhecer* nela novamente sua pátria original? Mas então por que ele continua a separar vida e felicidade? Por que ele não suprime o último muro que continua cindindo a própria vida terrena em duas metades hostis?" (ibidem)

"O país dos meus sentimentos mais afortunados!" etc.

Em seguida, ele dirige um convite "*ao* Homem" para um passeio, um convite que "*o* Homem" aceita com prazer. "O Homem" sai para a "natureza livre" e desenvolve, entre outras coisas, as seguintes efusões oriundas do coração de um socialista verdadeiro:

> "[. ! .] flores coloridas [...] carvalhos altos e altivos [...] seu crescer e florescer, sua vida é sua satisfação, sua felicidade [...] uma multidão imensurável de pequenos animais nos relvados [...] pássaros do mato [...] valente rebanho de

> jovens corcéis [...] vejo" (diz "o Homem"), "que esses animais não conhecem nem desejam outra felicidade além daquela que está presente na manifestação e na fruição de sua vida. Quando a noite desce, vem ao encontro do meu olhar uma incontável multidão de mundos a girar no espaço infinito segundo leis eternas. Nessas vibrações vejo uma unidade de vida, movimento e felicidade." (p. 157)

"O Homem" poderia ver ainda uma grande quantidade de outras coisas na natureza, como, por exemplo, a enorme concorrência entre plantas e animais, tal como a que existe, por exemplo, no reino vegetal, no seu "bosque de carvalhos altos e altivos", onde os capitalistas altos e altivos fazem mirrar os recursos vitais do pequeno arbusto, que poderia, então, igualmente exclamar: *terra, aqua, aere et igni interdicti sumus* [1]; ele poderia ver as plantas parasitárias, os ideólogos da vegetação; ademais, uma guerra franca entre os "pássaros do mato" e a "multidão imensurável de pequenos animais", entre a grama de seus "relvados" e o "valente rebanho de jovens corcéis". Ele poderia ver, na "incontável multidão de mundos", toda uma monarquia feudal celeste com arrendatários e inquilinos, em que estes últimos, por exemplo, a lua, levam uma existência bem precária, *aere et aqua interdicti*; um sistema de feudos em que até os vagabundos sem pátria, os cometas, obtiveram sua classificação estamental, e no qual, por exemplo, os asteroides despedaçados são testemunhas de ocasionais cenas desagradáveis, enquanto os meteoritos, esses anjos caídos, esgueiram-se envergonhados pelo "espaço infinito", até que encontram em algum lugar um abrigo modesto. Mais adiante, ele acabaria topando com as estrelas fixas reacionárias.

> "Todos esses seres encontram no exercício e na manifestação de todas as capacidades vitais com que foram dotados pela natureza simultaneamente sua felicidade, a satisfação e a fruição de suas vidas."

Isto é, na interação recíproca dos corpos naturais, na manifestação de suas energias, "o Homem" acha que os corpos naturais encontram sua felicidade etc.

"O Homem" passa a receber do nosso socialista verdadeiro uma reprimenda por causa de sua discórdia:

> "O Homem não procedeu igualmente do mundo originário? Ele não é uma criatura da natureza como todas as demais? Ele não foi formado das *mesmas* substâncias, não foi dotado das *mesmas* energias e qualidades gerais que animam *todas as coisas*? Por que ele continua a buscar num além terreno a sua felicidade na terra?" (p. 158)

"*As mesmas* energias e qualidades gerais" que o Homem tem em comum com "*todas* as coisas" são coesão, impenetrabilidade, volume, peso etc., que

[1] fomos excluídos da terra, da água, do ar e do fogo

encontramos registradas detalhadamente na primeira página de qualquer manual de física. Simplesmente não é possível distinguir como disso se pode extrair a razão pela qual o Homem não deveria "buscar sua felicidade num além terreno". Porém, ele admoesta o Homem:

> "Olhai os lírios do campo."

Claro, olhai os lírios do campo, olhai como eles são comidos pelas cabras, como são transplantados para a lapela "pelo Homem", como se dobram sob as carícias impudicas da lavradeira e do burriqueiro!

> "Olhai os lírios do campo: eles não *trabalham*, não fiam, e ainda assim vosso Pai celestial os alimenta."

Ide e procedei da mesma forma!

Depois de termos sido informados sobre a unidade "do Homem" com "todas as coisas", também ficamos sabendo qual a sua *diferença* em relação a "todas as coisas".

> "Porém, o Homem *se* reconhece, possui *a* consciência *de si mesmo*. Enquanto nos demais seres os instintos e forças da natureza se manifestam isolada e inconscientemente, no Homem eles se reúnem e nele alcançam o estado de consciência [...] sua natureza é o espelho da natureza inteira, que nele *se reconhece*. Muito bem! Se a natureza se reconhecer em mim, então reconheço a mim mesmo na natureza, reconheço na sua vida minha própria vida. [...] Então vivamos, também, o que a natureza colocou em nós." (p. 158)

Todo esse prólogo é um modelo de ingênua mistificação filosófica. O socialista verdadeiro parte da ideia de que o conflito entre vida e felicidade deve cessar. Na tentativa de encontrar uma prova para essa afirmação, ele se vale da natureza e presume que nela esse conflito não existe, e, como o Homem igualmente é um corpo natural e possui as qualidades gerais inerentes aos corpos, ele deduz que para ele esse conflito tampouco deva existir. Hobbes, com muito mais razão, pôde provar o seu *bellum omnium contra omnes*[1] a partir da natureza, e Hegel, cuja construção serve de base para o nosso socialista verdadeiro, pôde vislumbrar na natureza o conflito, o período dissoluto da ideia absoluta e até dar ao animal o nome de medo concreto de Deus. Depois de ter mistificado dessa maneira a natureza, o nosso socialista verdadeiro mistifica a consciência humana, transformando-a em "espelho" da natureza previamente mistificada. Naturalmente, tão logo a manifestação da consciência impingiu à *natureza* a expressão ideal de um desejo piedoso, é claro que a consciência é apenas o espelho em que a natureza contempla a si mesma. Do mesmo modo que acima, a partir da qualidade do Homem como mero corpo natural, assim também aqui, a partir de

[1] guerra de todos contra todos

sua qualidade de mero espelho, prova-se que "o Homem" também deve suprimir na sua esfera o conflito que se presume não existir na natureza. Mas vejamos mais de perto esta última proposição, em que está sintetizado todo esse absurdo.

O primeiro fato a ser expresso é que o Homem possui consciência de si mesmo. Os instintos e forças dos seres naturais isolados são transformados nos instintos e forças "*da* natureza", que então naturalmente "se manifestam" *isoladamente em* cada um desses seres. Essa mistificação se fazia necessária para depois produzir a união desses instintos e forças "*da* natureza" na autoconsciência humana. Desse modo, a autoconsciência do Homem também é tacitamente transformada na autoconsciência da natureza dentro dele. Essa mistificação, por sua vez, parece ser desfeita quando o Homem busca desforrar-se da natureza, de modo que, se ela encontra nele *sua* autoconsciência, então ele também busca nela a sua autoconsciência – um procedimento no qual ele naturalmente não encontra nela nada além daquilo que ele próprio nela colocou por meio da mistificação acima descrita.

E eis que ele retorna são e salvo ao lugar de onde havia partido, e este giro sobre o próprio calcanhar passou recentemente a se chamar, na Alemanha, de... *desenvolvimento*.

A esse prólogo segue o desenvolvimento propriamente dito do socialismo verdadeiro.

Primeiro tijolo

> p. 160: "No seu leito de morte, Saint-Simon disse aos seus discípulos: 'Toda a minha vida pode ser resumida em uma ideia: assegurar a todos os homens o desenvolvimento mais livre possível de suas aptidões naturais'. Saint-Simon foi um proclamador do socialismo."

Essa frase é elaborada conforme o método acima descrito do socialista verdadeiro e em conexão com a mistificação da natureza feita no prólogo.

> "A natureza como fundamento de toda a vida constitui uma unidade que procede de si mesma e retorna a si mesma, que abrange toda a incontável multiplicidade de seus fenômenos e além da qual não há nada." (p. 158)

Vimos como se deve proceder para transformar os corpos naturais diversificados e suas relações recíprocas em "fenômenos" múltiplos da essência secreta dessa "unidade" misteriosa. O aspecto novo nessa frase é que a natureza também é chamada de "o *fundamento* de toda a vida" e, logo a seguir, é dito que "além dela não há nada", o que significa que ela igualmente engloba "a vida" e não pode ser mero *fundamento* dela.

A essas palavras tonitruantes segue o pivô de todo o artigo:

> "Cada um desses fenômenos, *cada vida individual* só subsiste e se desenvolve por meio de seu *contrário*, de sua *luta* contra o mundo exterior, repousa tão

> somente sobre sua *interação* com a *vida coletiva*, com a qual ela, por seu turno, está unida por meio de sua natureza para formar um todo, *uma unidade orgânica do universo*." (p. 158-9)

Essa frase axial é aclarada, ainda, da seguinte maneira:

> "Por um lado, cada vida individual encontra seu fundamento, sua fonte e seu alimento na vida coletiva; por outro lado, em luta constante a vida coletiva busca consumir e diluir dentro de si a vida individual." (p. 159)

Depois de ter sido pronunciada dessa forma a respeito de *toda* a vida individual, essa frase pode, "em consequência disso", ser aplicada também ao Homem, o que de fato acontece:

> "*Em consequência disso*, o Homem só pode se desenvolver na e através da vida coletiva." (nº II) (ibidem)

Em seguida, a vida individual inconsciente é contraposta à vida consciente, à vida natural em geral, à sociedade humana e, então, a frase citada por último é repetida da seguinte forma:

> "De acordo com a minha natureza, apenas na e através da comunhão com outras pessoas poderei chegar ao desenvolvimento, à fruição autoconsciente de minha vida, poderei tomar parte na minha felicidade." (nº II) (ibidem)

A exemplo do que ocorreu acima com a "vida individual" em geral, esse desenvolvimento do homem individual na sociedade é levado adiante:

> "A oposição entre a vida individual e a geral torna-se também na sociedade a condição para um desenvolvimento humano consciente. É na constante luta, na constante reação à sociedade que se confronta comigo como poder limitador que evoluo para a autodeterminação, para a liberdade, sem a qual não há felicidade. Minha vida é uma permanente libertação, uma permanente batalha contra e vitória sobre o mundo exterior consciente e inconsciente, a fim de submetê-lo a mim e consumi-lo em função da fruição do meu amor. O instinto de autopreservação, a busca da minha própria felicidade, liberdade, satisfação são, portanto, expressões vitais *naturais*, isto é, racionais." (ibidem)

Adiante.

> "*Em consequência disso*, exijo da sociedade que ela me conceda a *possibilidade* de lutar pela minha satisfação, pela minha felicidade, que ela escolha um campo de batalha para a minha vontade de lutar. – Assim como cada uma das plantas exige solo, calor, sol, ar e chuva para crescer e carregar folhas, flores e frutos, assim também o Homem, na sociedade, *quer* as *condições* para a formação e satisfação de todas as suas necessidades, inclinações e aptidões. Ela *deve* oferecer-lhe a possibilidade de conquistar sua felicidade. O uso que fará dela, o que fará de si e de sua vida depende só dele, de sua peculiaridade. Ninguém pode dispor sobre a minha felicidade a não ser eu mesmo." (p. 159, 160)

Segue, então, como resultado final de toda a discussão, a frase de Saint-Simon que citamos no início deste bloco. Desse modo, a noção francesa foi fundada pela ciência alemã. Em que consiste essa fundação?

À natureza já haviam sido impingidas acima algumas ideias que o socialista verdadeiro deseja ver realizadas na sociedade humana. O que anteriormente era o homem individual, passa, agora, a ser toda a sociedade, a saber: o espelho da natureza. A partir das concepções impingidas à natureza, pode-se passar agora a mais uma conclusão em relação à sociedade humana. Como o autor evita ocupar-se com o desenvolvimento histórico da sociedade e se dá por satisfeito com essa mirrada analogia, não há razão plausível para dizer que ela não tenha sido um retrato fiel da natureza em todas as épocas. Por consequência, as fraseologias sobre a sociedade, que se confronta com os indivíduos como poder limitador etc., aplicam-se perfeitamente a todas as formas de sociedade. É natural que nessa construção da sociedade se imiscuam algumas inconsequências. Assim, faz-se necessário, aqui, reconhecer uma *luta* na natureza em contraposição à harmonia do prólogo. Nosso autor não concebe a sociedade, a "vida coletiva", como a interação das "vidas individuais" que a compõem, mas como uma existência especial que, ademais, estabelece uma interação para si com essas "vidas individuais". Se na base disso tudo houver alguma referência a condições reais, então se trata da ilusão sobre a autonomia do Estado em relação à vida privada e da fé nessa aparente autonomia como algo absoluto. Aliás, nem aqui nem em todo o artigo se trata de natureza e sociedade, mas tão somente das duas categorias "individualidade" e "universalidade", às quais são conferidos diferentes nomes e das quais se diz que constituem uma oposição cuja reconciliação seria altamente desejável.

Da razão de ser da "vida individual" confrontada com a "vida coletiva" decorre que a satisfação das necessidades, o desenvolvimento das aptidões, o amor-próprio etc. são "expressões vitais naturais, racionais". Da concepção da sociedade como reflexo da natureza decorre que, em todas as formas de sociedade existentes até agora, incluindo a atual, essas expressões vitais alcançaram seu desenvolvimento pleno e foram reconhecidas em sua razão de ser.

De repente, na p. 159 ficamos sabendo que "na nossa sociedade atual" essas expressões vitais naturais e racionais ainda assim "são reprimidas com tanta frequência" e que, "unicamente por isso, costumam degenerar em desnaturação, má-criação, egoísmo, vício etc.".

Como, portanto, a sociedade ainda assim não corresponde à natureza, que é seu protótipo, o socialista verdadeiro "exige" dela que ela se organize em conformidade com a natureza e demonstra seu direito a essa postulação com o exemplo infeliz da planta. Em primeiro lugar, a planta não "exige" da natureza todas as condições de existência enumeradas acima, e se não dispuser delas ela nem chegará a se tornar planta, continuando como semente. Em

seguida, a qualidade das "folhas, flores e frutos" depende muito do "solo", do "calor" etc., das condições climáticas e geológicas nas quais ela cresce. Portanto, a "exigência" impingida à planta se desfaz em dependência completa das condições de vida previamente dadas; justamente essa exigência passa agora a servir de justificativa ao nosso socialista verdadeiro para exigir uma organização da sociedade em conformidade com sua "peculiaridade" individual. A postulação da verdadeira sociedade socialista se baseia na postulação imaginária de um coqueiro, dirigida à "vida coletiva", para que esta lhe proporcione "solo, calor, sol, ar e chuva" no Polo Norte.

A postulação acima dirigida à sociedade pelo indivíduo é deduzida da suposta relação entre as pessoas metafísicas "individualidade" e "universalidade", e não do desenvolvimento real da sociedade. O que se precisa para fazer essa postulação é apenas interpretar indivíduos isolados como representantes, como corporificações da individualidade, e a sociedade como corporificação da universalidade, e a mágica está feita. E com isso a frase de Saint-Simon sobre o desenvolvimento livre das aptidões foi concomitantemente reconduzida à sua correta expressão e sua verdadeira fundamentação. Essa expressão correta consiste no absurdo de que os indivíduos que compõem a sociedade queiram conservar a sua "peculiaridade", que eles queiram continuar como são, ao mesmo tempo em que exigem da sociedade uma transformação que só pode provir da transformação *deles próprios*.

Segundo tijolo

> "E quem não souber como continua a canção,
> que a cante outra vez desde o início."
>
> "A multiplicidade infinita de todos os seres individuais, sintetizada como unidade, constitui o organismo mundial [*Weltorganismus*]." (p. 160)

Ou seja, somos arremessados de volta ao início do artigo e, pela segunda vez, presenciamos toda essa comédia de vida individual e vida coletiva. Uma vez mais nos é revelado o mistério profundo da interação entre as duas vidas, *restauré à neuf*[1] pela nova expressão "*relação* polar" e pela transformação da vida individual num mero *símbolo*, "*retrato*" da vida coletiva. Esse artigo reflete a si mesmo de forma caleidoscópica, uma mania do desenvolvimento comum a todos os socialistas verdadeiros. Com suas frases, eles fazem como aquela vendedora de cerejas que as vendia abaixo do preço de custo, seguindo o princípio econômico correto de que é a *quantidade vendida* que importa. No caso do socialismo verdadeiro, isso se faz tanto mais necessário porque suas cerejas apodreceram antes mesmo de ficarem maduras.

[1] renovada

Algumas amostras dessa autorreflexão:

Tijolo nº I (p. 158, 159)

"Cada vida individual subsiste e se desenvolve apenas através do seu oposto [...] repousa apenas na *interação com a vida coletiva,*

com a qual, por sua vez, é ligada num *todo* mediante a sua natureza.

Unidade orgânica do universo.

A vida individual, por um lado, encontra seu *fundamento*, sua fonte e seu *alimento* na vida coletiva,

por outro lado, em *luta* constante a vida coletiva busca consumir a vida individual.

Tijolo nº II (p. 160, 161)

"Cada vida individual subsiste e se desenvolve na e através da vida coletiva, a vida coletiva apenas na e através da vida individual." (interação)

"A vida individual se desenvolve [...] como *parte* da vida universal.

Unidade sintetizada é o organismo mundial.

"A qual" (a vida coletiva) "se torna o *solo* e *alimento* de seu" (da vida individual) "desenvolvimento [...] que ambos se *fundamentam* reciprocamente...

que ambos se *combatem* e se confrontam como inimigos.

Em consequência disso (p. 159)

A vida universal inconsciente é para a vida individual inconsciente o mesmo que a sociedade humana para a vida *consciente* [...].

Posso chegar ao *desenvolvimento* apenas *na e por meio da comunhão* com outros homens. [...] A oposição entre a vida *individual* e a vida *universal* também se torna, na sociedade" etc.

"A natureza [...] é uma [...] *unidade* que *engloba* todas as incontáveis *multiplicidades* de seus fenômenos."

Disso resulta (p. 161)

Que a vida individual *consciente* é condicionada pela vida coletiva consciente e" [...] (vice-versa).

"O homem individual se desenvolve apenas na e por meio da sociedade, a sociedade" e vice-versa etc.

"A sociedade é uma *unidade* que abrange e *sintetiza* em si a *multiplicidade* das evoluções individuais da vida humana."

Não contente com essa caleidoscopia, nosso autor ainda repete de outra maneira suas frases simplórias sobre individualidade e universalidade. Em primeiro lugar, ele erige essas poucas abstrações mirradas em princípios absolutos e delas deduz que, na realidade, a mesma relação deveria reaparecer. Só isso já oferece a oportunidade de dizer tudo duas vezes sob a aparência da dedução, ou seja, primeiro de forma abstrata e, como dedução, de forma aparentemente concreta. Mas, além disso, ele intercambia os *nomes* concretos que confere às suas duas categorias. A universalidade entra em cena pela

sequência como natureza, vida coletiva inconsciente, vida consciente, vida universal, organismo mundial, unidade sintetizadora, sociedade humana, comunidade, unidade orgânica do universo, felicidade geral, bem-estar geral etc., e a individualidade aparece com os nomes correspondentes de vida individual inconsciente e consciente, felicidade do indivíduo, bem-estar próprio etc. Para cada um desses nomes temos de escutar de novo as mesmas fraseologias, que já foram ditas suficientes vezes sobre individualidade e universalidade.

Portanto, o segundo tijolo não contém nada que já não estivesse contido no primeiro. Mas, já que os socialistas franceses utilizam as palavras *égalité, solidarité, unité des intérêts*[1], nosso autor procura, mediante a germanização, talhá-las para servir de "tijolos" do socialismo verdadeiro.

> "Como membro consciente da sociedade, reconheço cada um dos demais membros como uma essência diferente de mim, mas ao mesmo tempo como uma essência igual a mim, que repousa sobre o fundamento comunitário original do ser e dele procede. Reconheço cada um dos meus semelhantes humanos como contraposto a mim por meio de sua natureza particular e igual a mim por meio de sua natureza universal. O reconhecimento da igualdade humana, do direito de Cada um à vida, está baseado, *em consequência disso*, na consciência da natureza humana comum a todos, da natureza comunitária: o amor, a amizade, a justiça e todas as virtudes sociais repousam igualmente sobre o sentimento de afinidade e unidade humanas naturais. Se até agora foram designadas e editadas como deveres, *portanto* numa sociedade que não está baseada na coação externa, mas na *consciência* da natureza humana interior, isto é, na razão, elas se transformam em manifestações livres da vida em conformidade com a natureza. Em consequência, na sociedade em conformidade com a natureza, isto é, com a razão, as condições de vida devem ser iguais para todos os seus membros, isto é, universais." (p. 161-2)

O autor possui um grande talento para, primeiramente, propor uma sentença assertiva e, em seguida, legitimá-la como consequência de si mesma por meio de um *em consequência disso*, *um ainda assim* etc. Da mesma forma, ele sabe como infiltrar narrativamente nessa estranha espécie de dedução frases socialistas que se tornaram tradicionais, valendo-se para tanto de "há", "é" – "assim devem", "assim se torna" etc.

No primeiro tijolo, tínhamos, de um lado, o indivíduo e, do outro, o universal, a confrontar o indivíduo sob a forma da sociedade. Aqui a oposição reaparece na seguinte forma: o indivíduo é cindido em si mesmo numa natureza particular e numa natureza universal. Em seguida, deduzem-se da natureza *universal* a "igualdade humana" e a sociabilidade. As relações humanas comunitárias aparecem aqui, portanto, como produto da "essência do Homem", da *natureza*, quando na verdade são produtos históricos, tanto quanto a consciência da igualdade. Não contente com isso, o autor ainda fun-

[1] igualdade, solidariedade, unidade de interesses

damenta a igualdade afirmando que ela se baseia, em geral, "no fundamento comunitário original do ser". No prólogo, p. 158, fôramos informados de que o Homem "foi formado das mesmas substâncias, com as mesmas energias e qualidades universais que animam todas as coisas". No primeiro tijolo, ficamos sabendo que a natureza constitui o "fundamento de toda vida", portanto "o fundamento comunitário original do ser". O autor, portanto, foi muito além dos franceses, ao demonstrar, "como membro consciente da sociedade", não só a igualdade dos homens entre si, mas também sua igualdade com cada pulga, cada feixe de palha, cada pedra.

Agrada-nos a ideia de que "todas as virtudes sociais" de nosso socialista verdadeiro se baseiam "no sentimento da afinidade e da unidade humanas naturais", embora nessa "afinidade natural" também se baseiem a vassalagem, a escravidão e todas as desigualdades sociais de todas as épocas. A propósito, essa "afinidade humana natural" é um produto histórico diariamente remodelado pelos homens; ele sempre foi perfeitamente natural, por mais desumano e antinatural que possa parecer não só ao juízo "*do Homem*", mas também a uma posterior geração revolucionária.

Casualmente, ainda ficamos sabendo que a atual sociedade se baseia "na coerção externa". Por "coerção externa" os socialistas verdadeiros não entendem as condições de vida material limitadoras em que vivem certos indivíduos, mas apenas a coerção estatal, a baioneta, a polícia, os canhões, que, muito longe de constituírem o fundamento da sociedade, são apenas uma consequência de sua própria divisão. Esse aspecto já foi detalhado n'*A sagrada família* e agora é novamente abordado no primeiro volume dessa publicação.

À sociedade atual, "baseada na coerção externa", o socialista contrapõe o ideal da verdadeira sociedade, que repousa sobre a "consciência da natureza humana *interior*, isto é, da razão". Portanto, sobre a consciência da consciência, o pensar do pensar. O socialista verdadeiro não se diferencia mais dos filósofos nem mesmo na maneira de se expressar. Ele esquece que, em todas as épocas, tanto a "natureza interior" dos homens quanto sua "consciência" dela, "isto é", sua "razão", foram um produto histórico, e que, embora sua sociedade, como ele diz, se baseasse "na coerção externa", sua "natureza interior" correspondia a essa "coerção externa".

Seguem, então, na p. 163, a individualidade e a universalidade, com seu séquito habitual nas figuras do bem-estar individual e do bem-estar geral. Explicações parecidas sobre a relação entre ambas podem ser encontradas em qualquer manual de economia política, na parte que trata da concorrência e, entre outros, também em Hegel, só que numa expressão muito melhor.

Por exemplo, os *Rhein*[*ische*] *Jahrb*[*ücher*], p. 163:

> "Ao promover o bem-estar geral, promovo o meu próprio bem-estar, e ao promover o meu próprio bem-estar promovo o bem-estar geral."

A *Filosofia do direito*, de Hegel, p. 248 (1833):

> "Promovendo minha finalidade, promovo o universal, e este, por sua vez, promove minha finalidade."

Cf. também *Fil*[*osofia*] *do direito*, p. 323 ss. sobre a relação entre o cidadão e o Estado.

> "Como resultado final aparece, em consequência disso, a unidade consciente da vida individual com a vida coletiva, a harmonia." (p. 163, *Rh*[*einische*] *J*[*ahrbücher*])

"Como resultado final", a saber, do fato de que

> "essa relação polar entre a vida individual e a vida universal consiste em que, por um lado, ambas se combatem e se contrapõem como inimigas, por outro ambas se condicionam e fundamentam reciprocamente".

"Como resultado final" decorre daí, quando muito, a harmonia da desarmonia com a harmonia, e de toda essa nova repetição das fraseologias já conhecidas decorre somente a fé do autor de que se esfalfar inutilmente com as categorias da individualidade e da universalidade seria a verdadeira forma de resolver as questões sociais.

O autor conclui com o seguinte floreio:

> "*A sociedade orgânica tem como fundamento a igualdade universal e evolui mediante as oposições dos indivíduos contra o universal para uma consonância livre, para a unidade da felicidade individual com a felicidade geral, para a harmonia social*" (!) "*societária,*" (!!) "*para o reflexo da harmonia universal*." (p. 164)

Só mesmo a modéstia pode levar a chamar esta frase de um "tijolo". Ela é a pedra fundamental do socialismo verdadeiro.

Terceiro tijolo

> "A luta do Homem contra a natureza repousa sobre a oposição polar, sobre a interação de minha vida particular com a vida universal da natureza. Quando essa luta se apresenta como atividade consciente, ela se chama *trabalho*." (p. 164)

Não seria talvez o contrário: a concepção da "oposição polar" repousa sobre a observação de uma luta dos homens contra a natureza? Primeiro se extrai uma abstração de um fato, para, em seguida, explicar que esse fato repousa sobre essa abstração. Método dos mais banais para se parecer profundo e especulativo ao jeito alemão.

Por exemplo:

Fato: o gato devora o rato.

Reflexão: gato – natureza, rato – natureza, consumição do rato pelo gato = consumição da natureza pela natureza = autoconsumição da natureza.

Exposição filosófica do fato: a devoração do rato pelo gato repousa sobre a autoconsumição da natureza.

Portanto, depois que se mistificou desse modo a luta do Homem contra a natureza, mistifica-se a atividade consciente do Homem em relação à natureza, concebendo-a como *fenômeno* dessa mera abstração das lutas reais. Então, por fim, infiltra-se a palavra profana "*trabalho*" como resultado dessa mistificação, uma palavra que o nosso socialista verdadeiro tinha na ponta da língua desde o começo, mas que ousou pronunciar somente depois de uma boa dose de legitimação. O trabalho é construído a partir da concepção pura, abstrata, *do Homem* e da natureza e, em consequência, definido de uma maneira que tanto se aplica quanto não se aplica a todos os estágios do desenvolvimento do trabalho.

> "O trabalho é, *em consequência disso*, toda atividade consciente do Homem, mediante a qual ele procura submeter a natureza ao seu domínio em termos intelectuais e materiais, visando levá-la à fruição consciente de sua vida, utilizá-la para sua satisfação intelectual e física." (ibidem)

Chamemos a atenção unicamente para a brilhante conclusão final:

> "Quando essa luta se apresenta como atividade consciente, ela se chama trabalho – o trabalho é, *em consequência disso*, toda atividade consciente do Homem" etc.

Devemos essa noção profunda à "oposição polar".

Lembremos a frase sansimoniana sobre o *libre développement de toutes les facultés*[1] citada acima. Ao mesmo tempo, recordemos que Fourier queria que o atual *travail répugnant*[2] fosse substituído pelo *travail attrayant*[3]. À "oposição polar" devemos as seguintes fundamentação e explicação filosóficas dessas frases:

> "Como, *porém*," (este porém visa indicar que não há, aqui, nenhum nexo presente) "a *vida* em cada *desdobramento*, exercício e manifestação de suas energias e faculdades *deve* obter sua fruição, sua satisfação, *assim resulta* que o próprio trabalho *deve* ser um desdobramento e desenvolvimento das aptidões humanas e assegurar fruição, satisfação e felicidade. O próprio trabalho *deve, por isso*, transformar-se em *livre* manifestação da vida e, *através disso*, em fruição." (ibidem)

Aqui é demonstrado o que é prometido no prefácio dos *Rh*[*einische*] *Jahrb*[*ücher*], a saber, "em que medida a ciência social alemã se diferencia da francesa e da inglesa em sua formação até o presente", e o que significa "expor cientificamente a doutrina do comunismo".

É difícil trazer à tona cada lapso lógico presente nessas poucas linhas sem se tornar monótono. Em primeiro lugar, os erros cometidos contra a *lógica formal*.

Para demonstrar que o trabalho, uma manifestação da vida, deveria proporcionar fruição, presume-se que a vida deve proporcionar fruição em *cada uma*

---

[1] livre desenvolvimento de todas as faculdades [2] trabalho repugnante [3] trabalho atraente

de suas manifestações, e disso se conclui que a vida deve fazer isso também em sua manifestação como trabalho. Não contente com essa transformação parafrástica de uma postulação numa conclusão, o autor ainda tira uma falsa conclusão. Do fato de que "a vida deve levar à fruição em cada um de seus desdobramentos" resulta para ele que o trabalho, que é um desdobramento da vida, "deve ser, ele próprio, um desdobramento e um desenvolvimento das aptidões humanas", ou seja, uma vez mais da vida. Portanto, ele deve ser o que ele já é. O que o trabalho deveria fazer para algum dia conseguir *não* ser um "desdobramento de aptidões humanas"? Mas isso ainda não é o bastante. *Porque* o trabalho *deve* ser isso, ele *"deve, por isso"* sê-lo, ou ainda melhor: porque ele "deve ser um desdobramento e desenvolvimento das aptidões humanas", ele *deve, por isso*, ser algo bem diferente, a saber "uma livre manifestação da vida", do que ainda nem se havia falado até agora. E, enquanto acima se passou direto da postulação da fruição da vida para a postulação do trabalho como fruição, aqui esta última postulação é apresentada como consequência da nova postulação da "livre manifestação da vida no trabalho".

No que se refere ao *conteúdo* dessa frase, não se vê por que o trabalho não foi sempre o que ele devia ser, e por que agora ele deve se tornar isso que ele é, ou por que ele deve se tornar algo que até este momento não devia ser. Mas, de fato, até o momento ainda não se havia desdobrado suficientemente a essência do Homem e a oposição polar entre o Homem e a natureza.

O que segue é uma "fundamentação científica" da proposição comunista da propriedade comunitária dos produtos do trabalho:

> "O produto do trabalho, *porém*," (este porém, aqui reiterado, tem o mesmo sentido do anterior) "deve servir simultaneamente à felicidade do indivíduo, do trabalhador, e à felicidade geral. Isto ocorre por meio da reciprocidade, da complementação recíproca de todas as atividades sociais." (ibidem)

Essa frase nada mais é que uma cópia – vacilante em virtude da introdução do termo "felicidade" – daquilo que toda economia louva na concorrência e na divisão do trabalho.

Por fim, a fundamentação filosófica da organização do trabalho pelos franceses:

> "O trabalho, como uma atividade livre, fruitiva, que proporciona satisfação e ao mesmo tempo serve ao bem-estar geral, é a base da *organização do trabalho*." (p. 165)

Como o trabalho ainda *deveria e deve* tornar-se "uma atividade livre, fruitiva etc.", ou seja, como ele ainda não o *é*, seria de esperar, antes, que a organização do trabalho fosse, *ao inverso*, a base do "trabalho como uma atividade fruitiva". Mas é plenamente suficiente que se tenha o conceito do trabalho como tal atividade.

No final do seu artigo, o autor acredita ter chegado a "resultados".

Esses "tijolos" e "resultados", junto com os demais blocos de granito que se encontram nos *Einundzwanzig Bogen*, no *Bürgerbuch* e nas *Neue Anekdota*[369], compõem a pedra fundamental sobre a qual o *socialismo verdadeiro*, aliás, a *filosofia social* alemã construirá a sua igreja.

Ocasionalmente teremos oportunidade de ouvir alguns dos hinos, alguns fragmentos do *cantique allégorique hébraique et mystique*[1], que são cantados nessa igreja.

[1] cântico alegórico hebraico e místico[370]

IV
KARL GRÜN:
"O MOVIMENTO SOCIAL NA FRANÇA E NA BÉLGICA" (DARMSTADT, 1845)
ou
A HISTORIOGRAFIA DO SOCIALISMO VERDADEIRO

> "Na verdade, se não fosse para caracterizar aqui de uma só vez todo um bando [...], até poríamos de lado a pena outra vez. [...] E agora ela" (a *História da sociedade*, de [Theodor] Mundt) "comparece com essa mesma presunção diante do círculo mais amplo do público leitor, de um público que estende a mão com avidez para tudo o que vem com a palavra '*social*' escrita na testa, porque um senso certeiro lhe diz que nessa palavrinha permanecem ocultos mistérios referentes ao futuro. Dupla responsabilidade do escritor, duplo castigo, se empreendeu a obra sem para isso estar vocacionado!"
>
> "Não queremos propriamente entrar em discussão com o senhor Mundt sobre o fato de ele não saber a respeito das realizações factuais da literatura social da França e da Inglaterra nada além daquilo que lhe foi segredado pelo senhor *L. Stein*, cujo livro pôde ser bem recebido por ocasião de sua publicação. [...] Mas ainda hoje [...] produzir fraseologias sobre Saint-Simon, denominar Bazard e Enfantin de os dois ramos do sansimonismo, em seguida tratar de Fourier, papaguear bobagens sobre Proudhon etc.! [...] Ainda assim, de bom grado fecharíamos um olho a tudo isso se ao menos a *gênese* das ideias sociais tivesse sido exposta de maneira própria e inovadora."

Com essa sentença arrogante e digna de Radamanto[371], o senhor Grün (*Neue Anekdote*, p. 122-3) abre sua recensão da *História da sociedade*, de Mundt.

O leitor ficará muito surpreso com o talento artístico do senhor Grün, que, sob a máscara acima, apenas ocultou uma autocrítica ao seu próprio livro, o qual naquela época ainda não havia nascido.

O senhor Grün nos oferece o divertido espetáculo de uma fusão do socialismo verdadeiro com a literatura da corrente Jovem Alemanha. O livro acima foi redigido em forma de cartas dirigidas a uma senhora, do que o leitor já pode intuir que, nele, as divindades profundas do socialismo verdadeiro deambulam adornadas com as rosas e murtas da "jovem literatura". Apanhemos de imediato algumas rosas:

> "A carmanhola cantava por si mesma na minha cabeça [...], mas de todos modos permanece sendo algo terrível que a carmanhola possa fazer seu desjejum

> dentro da cabeça de um escritor alemão e até mesmo, talvez, ali hospedar-se permanentemente." (p. 3)
>
> "Se o velho Hegel estivesse aqui, eu o agarraria pelas orelhas: o quê? Então a natureza é o ser-outro do espírito? O quê, seu simplório?" (p. 11)
>
> "Bruxelas representa, de certo modo, a Convenção francesa: ela tem um partido do morro e um partido do vale." (p. 24)
>
> "A *Lüneburger Heide* da política." (p. 80)
>
> "Crisálida multicor, poética, inconsequente, fantástica." (p. 82)
>
> "O liberalismo da restauração, o cacto sem solo que se enroscou qual planta parasitária em torno dos assentos da Câmara dos Deputados." (p. 87, 88)

O fato de o cacto não ser nem "sem solo" nem uma "planta parasitária" não prejudica essa bela metáfora, assim como a anterior não é prejudicada pelo fato de não haver "crisálidas" ou pupas "multicores", nem "poéticas" nem "inconsequentes".

> "Eu mesmo me sinto em meio a esse mar agitado" (de jornais e jornalistas no Cabinet Montpensier[372]) "como um segundo Noé que envia seus pombos para ver se em algum lugar é possível construir cabanas ou plantar videiras, se seria viável firmar uma aliança razoável com os deuses irados." (p. 259)

O senhor Grün, decerto, refere-se aqui à sua atividade como correspondente jornalístico.

> "Camille Desmoulins foi um *ser humano.* A Assembleia Constituinte era constituída por *filisteus*. Robespierre foi um *virtuoso magnetizador*. A nova história é, em suma, a luta de vida e morte contra os *épiciers*[1] e os magnetizadores!!!" (p. 311)
>
> "A felicidade é um Mais, só que um Mais elevado à potência x." (p. 203)

Portanto, a felicidade = $+^x$, uma fórmula que só existe na matemática estética do senhor Grün.

> "A organização do trabalho, o que é ela? E os povos respondem à esfinge com milhares de vozes jornalísticas. [...] A França canta a estrofe, a Alemanha, a antístrofe, a velha Alemanha mística." (p. 259)
>
> "Para mim, a América do Norte é até mais repulsiva do que o Velho Mundo, porque esse egoísmo do mundo mercantil traz a cor rubra de uma saúde impertinente [...], pois lá é tudo tão superficial, tão sem raiz, eu quase diria tão *provinciano*. [...] Denominais a América de Novo Mundo; ela é o mais velho de todos os velhos mundos, nele nossas roupas desgastadas podem ser exibidas em desfiles." (p. 101, 324)

Até então só se sabia que as meias alemãs não usadas são usadas lá, embora sejam demasiado ruins para ser "exibidas em desfiles".

---

[1] mercadores

"O garantismo [*Garantismus*] à prova de lógica dessas instituições." (p. 461)

A quem tais flores não alegram,
não merece ser um "homem"![373]

Que graciosa teimosia! Quanta ingenuidade petulante! Quanto escarafunchar heroico por dentro da estética! Quanta displicência e genialidade heinianas!

Enganamos o leitor. Não é a beletrística do senhor Grün que adorna a ciência do socialismo verdadeiro, mas a ciência é apenas o enchimento posto nos interstícios dessas tagarelices beletrísticas. Ela constitui, por assim dizer, seu "pano de fundo social".

Num artigo do senhor Grün intitulado "Feuerbach e os socialistas" (*Deutsches Bürgerbuch*, p. 74), encontra-se a seguinte manifestação:

> "Quando se *menciona* Feuerbach, menciona-se todo o trabalho da filosofia desde Baco de Verulâmio até hoje, diz-se também o que a filosofia quer e significa em última instância, tem-se já *o Homem* como resultado último da história universal. Agindo assim, colocamos mãos à obra com *mais segurança porque o fazemos mais meticulosamente* do que quando se põe na mesa o salário do trabalho, a concorrência, a precariedade das constituições e cartas magnas. [...] Conquistamos *o Homem*, o homem que se livrou da religião, das ideias mortas, de toda essência que lhe é estranha, juntamente com todas as traduções disso para a práxis; ganhamos o *homem puro, verídico*."

Essa frase por si só já deixa totalmente claro o tipo de "segurança" e "meticulosidade" que se pode esperar do senhor Grün. Ele não se deixa envolver em questões menores. Munido de uma fé límpida nos resultados da filosofia alemã, assim como foram formulados por Feuerbach, a saber, que "o Homem" é o "homem puro, verídico", o objetivo final da história universal, que a religião é a essência humana alienada [*entäußerte*], que a essência humana é a essência humana e a medida de todas as coisas; munido das verdades adicionais do socialismo alemão (ver acima), de que também o dinheiro, o trabalho assalariado etc. são alienações [*Entäußerungen*] da essência humana, que o socialismo alemão é a realização da filosofia alemã e a verdade teórica do socialismo e do comunismo estrangeiros etc. – o senhor Grün viaja para Bruxelas e Paris com toda a autocomplacência do socialismo verdadeiro.

Os potentes toques de trombeta do senhor Grün em louvor do socialismo verdadeiro e da ciência alemã superam tudo o que nesse tocante foi transmitido à posteridade por seus demais companheiros de fé. No que se refere ao verdadeiro socialismo, essas louvações são evidentemente sinceras. A modéstia do senhor Grün não lhe permite pronunciar uma única frase que já não tenha sido revelada antes dele por algum outro socialista verdadeiro nos *Einundzwanzig Bogen*, no *Bürgerbuch* e nas *Neue Anekdota*. De fato, todo o seu livro não tem nenhum outro propósito a não ser dar corpo a um esquema de construção do movimento social francês, esboçado por Heß nos

Einundzwanzig Bogen (p. 74-88), respondendo desse modo a uma necessidade expressa na p. 88 desse mesmo artigo[374]. Porém, no que se refere aos enaltecimentos da filosofia alemã, esta deve apreciá-los tanto mais quanto menos ele a conhece. O orgulho nacionalista do socialista verdadeiro, o orgulho da Alemanha como o país "do Homem", da "essência do Homem", em face das demais nacionalidades profanas, atinge sua culminância nesse autor. Eis algumas amostras disso:

> "O que eu gostaria de saber é se todos eles – franceses e ingleses, belgas e norte-americanos – não deveriam primeiro aprender de nós." (p. 28)

Isto passa a ser explicitado.

> "Os *norte-americanos* me parecem radicalmente prosaicos e, apesar de toda a sua liberdade jurídica, eles ainda devem, sim, aprender de nós a conhecer *o socialismo*." (p. 101)

Especialmente desde 1829, quando fundaram sua própria escola democrático-socialista, que foi combatida já em 1830 pelo seu próprio economista Cooper.

> "Os democratas *belgas*! Crês que já percorreram a *metade* do caminho que nós, alemães, deixamos para trás? Não é que novamente tive de me bater com um deles que considera a *realização da livre humanidade* uma quimera!" (p. 28)

Aqui a nacionalidade "do Homem", da "essência do Homem", da "humanidade" se esparrama diante da nacionalidade belga.

> "Vós, *franceses*, deixai Hegel em paz até que o compreendais" (Estamos convictos de que a crítica que *Lerminier*[375] faz à *Filosofia do direito*, mesmo sendo bastante fraca, demonstra mais noção de Hegel do que qualquer coisa que o senhor Grün escreveu, seja em seu próprio nome, seja *qua*[1] "Ernst von der Haide"). "Deixai de tomar café e vinho por um ano inteiro; não permiti que nenhuma paixão excitante abrase vossa mente; deixai que Guizot governe e que a Argélia caia em poder do Marrocos" (como é que a Argélia poderia algum dia cair em poder do Marrocos, mesmo que os franceses abrissem mão dela!); "recolhei-vos a uma mansarda e estudai a *Lógica* junto com a *Fenomenologia*. Se finalmente depois de um ano, magros e de olhos vermelhos, sairdes para as ruas e tropeçardes, por exemplo, em algum dândi ou pregador de rua, não vos deixeis induzir ao erro, pois entrementes vos tornastes pessoas grandes e poderosas, vosso espírito se assemelha a um carvalho, nutrido por milagrosas" (!) "seivas; "tudo o que mirardes vos revelará suas mais secretas fraquezas; mesmo sendo espíritos criados, penetrai no íntimo da natureza; vosso olhar é mortal, vossa palavra remove montanhas, vossa dialética é mais afiada do que a mais afiada das guilhotinas. Postai-vos diante do *Hôtel de Ville* – e a burguesia

[1] como

> já era; pisai no *Palais Bourbon*[376] – e ele se desmanchará, toda sua Câmara de Deputados se desfará no *nihilum album*[1], Guizot desaparecerá, Luís Filipe se desvanecerá em espectro histórico, e de dentro de todos esses momentos que pereceram se erguerá vitoriosa a ideia absoluta da sociedade livre. Sem brincadeira, só podereis dominar Hegel se antes vos transformardes no próprio Hegel. Como eu já disse acima: a amante de Moor só poderá morrer pelas mãos de Moor[377]." (p. 115-6)

Não há quem não possa sentir o aroma beletrístico que se eleva dessas frases do socialismo verdadeiro. O senhor Grün, como todos os socialistas verdadeiros, não esquece de trazer à tona o velho boato da superficialidade dos franceses:

> "Pois estou fadado a achar que o espírito francês, toda vez que o tenho por perto, é insuficiente e superficial." (p. 371)

O senhor Grün não esconde de nós que seu livro está destinado a exaltar o socialismo alemão como a crítica do socialismo francês:

> "A gentalha da literatura alemã da moda detraiu nossas aspirações socialistas, dizendo que seriam imitação dos equívocos dos franceses. Até agora, ninguém achou que valesse a pena escrever nem mesmo uma sílaba em resposta a isso. Essa gentalha deveria se envergonhar – se é que ainda tem senso de pudor – ao ler este *livro*. Com certeza ela nem sonhava que o socialismo alemão fosse *a crítica do socialismo francês*, que ele está muito longe de considerar os franceses como inventores do novo *Contrat social*, exigindo deles, antes, que primeiro busquem complementar-se *através da ciência alemã*? Nesse momento, encontra-se em preparação, aqui em Paris, uma tradução de *A essência do cristianismo*, de Feuerbach. Que os franceses façam bom proveito da escola alemã! O que quer que surja da situação econômica do país, da constelação política deste lugar, apenas a cosmovisão humanista pode capacitar para uma vida *humana* no futuro. O povo apolítico e desprezado dos alemães, este povo que nem povo é, terá lançado a pedra fundamental para a construção do futuro." (p. 353)

De fato, "o que quer que surja da situação econômica e da constelação política" de certo país não precisa ser do conhecimento de um socialista verdadeiro em sua familiaridade com a "essência do Homem".

O senhor Grün, na qualidade de apóstolo do socialismo verdadeiro, não se dá por satisfeito – como fazem seus coapóstolos – em orgulhosamente contrapor à ignorância dos demais povos a onisciência dos alemães. Ele lança mão de sua prática de literato, impõe-se aos representantes dos mais diversos partidos socialistas, democráticos e comunistas da maneira mais detestável, ao modo de um viajante cosmopolita, e, depois de tê-los bisbilhotado por todos os lados, vai ao encontro deles como apóstolo do socialismo

[1] puro nada

verdadeiro. Só o que ele ainda tem a fazer é instruí-los, comunicar-lhes as revelações mais profundas atinentes à humanidade livre. A superioridade do socialismo verdadeiro em relação aos partidos da França se transforma, aqui, na superioridade pessoal do senhor Grün em relação aos representantes desses partidos. Por fim, esse fato também oferece a oportunidade não só de fazer que os líderes partidários franceses sirvam de pedestal ao senhor Grün, mas também de aportar toda sorte de mexericos e, assim, indenizar o provinciano alemão pelo esforço que exigiram dele as proposições de conteúdo mais denso do socialismo verdadeiro.

> "*Kats* retorceu o rosto inteiro, mostrando uma alegria plebeia, quando lhe atestei minha grande satisfação com o seu discurso." (p. 50)

O senhor Grün passa, então, a dar aulas a Kats sobre o terrorismo francês e diz que "assim fiquei feliz por arrancar aplausos do meu novo amigo" (p. 51).

A impressão que causou em *Proudhon* teve uma importância bem diferente:

> "Tive o imenso prazer de me tornar algo como o *professor* do homem cuja perspicácia talvez ainda não tenha sido superada desde Lessing e Kant." (p. 404)

Louis Blanc nada mais é que "seu rapazinho preto" (p. 314).

> "Ele perguntou por nossas condições de vida, ávido em saber, mas ao mesmo tempo manifestando grande ignorância; nós, alemães, conhecemos" (?) "os franceses quase tão bem quanto eles próprios; nós ao menos estudamos" (?) "os franceses." (p. 315)

E sobre o "Pai *Cabet*"[378] ficamos sabendo que ele é "obtuso" (p. 382). O senhor Grün lhe propõe algumas "perguntas", a respeito das quais Cabet

> "admitiu que não se havia exatamente aprofundado nelas. Isto *eu*" (Grün) "já havia percebido faz tempo, e desse modo a conversa estava encerrada, ainda mais quando me ocorreu que a missão de Cabet já havia muito estava concluída". (p. 381)

Mais adiante, veremos como o senhor Grün soube dar a Cabet uma nova "missão".

Ressaltaremos, em primeiro lugar, o esquema e as poucas ideias gerais de cunho tradicional que compõem o esqueleto do livro de Grün. Ambos são copiados de Heß, a quem o senhor Grün parafraseia, em geral, de forma grandiosa. Coisas que já em Heß eram totalmente indeterminadas e místicas, mas que nos primórdios – nos *Einundzwanzig Bogen* – podiam ser bem aceitas e que só foram se tornando insípidas e reacionárias em virtude de sua eterna reimposição no *Bürgerbuch*, nas *Neue Anekdota* e nos *Rheinische Jahrbücher* numa época em que já haviam se tornado antiquadas – estas coisas o senhor Grün transforma em absurdo completo.

Heß promove a síntese do desenvolvimento do socialismo francês com o desenvolvimento da filosofia alemã – Saint-Simon com Schelling, Fourier com Hegel, Proudhon com Feuerbach. Cf., por exemplo, *Einundzw*[*anzig*] *Bogen*, p. 78-9, 326-7, *Neue Anekd*[*ota*], p. 194-6, 202 ss. (Paralelos entre Feuerbach e Proudhon, por exemplo, Heß: "Feuerbach é o Proudhon alemão" etc., *N*[*eue*] *A*[*nekdota*], p. 202. Grün: "Proudhon é o Feuerbach francês", p. 404.) – Esse esquematismo na execução do texto, propiciado a ele por Heß, forma todo o nexo interno do livro de Grün. O que o senhor Grün não esquece é de dar uma pintura beletrística às frases de Heß. De fato, até mesmo equívocos flagrantes de Heß, como, por exemplo, que desenvolvimentos teóricos constituam o "pano de fundo social" e a "base teórica" dos movimentos práticos (por exemplo, *N*[*eue*] *An*[*ekdota*], p. 192), são copiados fielmente pelo senhor Grün. (Por exemplo, Grün, p. 264: "O pano de fundo social da questão política do século XVIII [...] constituiu o produto simultâneo de ambas as tendências filosóficas" – dos sensualistas e deístas.) Da mesma forma, a opinião de que bastaria tornar Feuerbach prático, bastaria aplicá-lo à vida social para produzir uma crítica completa da sociedade atual. Se adicionarmos a isso ainda o restante da crítica que Heß faz ao comunismo e socialismo franceses – por exemplo, que "Fourier, Proudhon etc. não foram além da categoria do trabalho assalariado" (*Bürgerbuch*, p. 40 *passim*); que "Fourier gostaria de aprazer o mundo com novas associações do egoísmo" (*N*[*eue*] *Anekd*[*ota*], p. 196); que "nem mesmo os comunistas franc[eses] radicais avançaram para além da oposição entre trabalho e fruição, ainda não se elevaram ao nível da *unidade de produção e consumo* etc." (*Bürgerb*[*uch*], p. 43); que "a anarquia é a negação do conceito do domínio político" (*Einundzwanzig Bogen*, p. 77) etc. etc. – então teremos posto no bolso toda a crítica que o senhor Grün faz aos franceses e que ele já tinha guardado no seu bolso antes de ir a Paris. Além das acima mencionadas, há ainda algumas outras fraseologias que facilitam ao senhor Grün o acerto de contas com os socialistas e comunistas franceses, fraseologias que tradicionalmente circulam na Alemanha sobre religião, política, nacionalidade, humano e desumano etc. etc., as quais passaram dos filósofos para os socialistas verdadeiros. Só o que ele precisa fazer é procurar em toda parte *"o Homem"* e a palavra "humano" e condenar o lugar em que não se encontram. Por exemplo: "Tu és político, então és obtuso" (p. 283). De modo similar, o senhor Grün pode, então, exclamar: tu és nacionalista, religioso, adepto da economia política, tu tens um Deus – então não és humano, então és obtuso, como ele faz em todo o seu livro. Isto naturalmente basta como crítica cabal da política, da nacionalidade, da religião etc. e, ao mesmo tempo, é suficiente para iluminar a peculiaridade dos autores recém-criticados e sua conexão com o desenvolvimento social.

A partir disso, já se vê que o artefato de Grün se situa bem abaixo do livro de *Stein*, que ao menos tentou expor a conexão que há entre a literatura

socialista e o desenvolvimento real da sociedade francesa. No entanto, nem seria preciso mencionar que, tanto no livro em questão quanto nas *Neue Anekdota*, o senhor Grün olha para o seu predecessor de cima a baixo com a maior condescendência.

Mas terá o senhor Grün ao menos copiado corretamente as coisas que lhe foram transmitidas por Heß e outros? Terá colhido o material necessário ao esquema que adotou de outros de modo extremamente acrítico, na base da fé e da confiança? Terá proporcionado uma exposição correta e completa de cada um dos autores socialistas com base nas fontes? Essas são, de fato, as exigências mínimas que se pode fazer a um homem do qual os norte-americanos e franceses, ingleses e belgas devem aprender, que foi o professor de Proudhon e que a todo instante bate na tecla da meticulosidade alemã diante dos superficiais franceses.

Sansimonismo

O senhor Grün *não teve em suas mãos um único livro* de toda a literatura sansimoniana. Suas fontes principais são, sobretudo, o tão desprezado *Lorenz Stein*, além da fonte principal de Stein, *L. Reybaud*[379] (em troca disso, na p. 260 ele expõe o senhor Reybaud como mau exemplo e o chama de filisteu; na mesma passagem, ele faz de conta que Reybaud casualmente lhe caiu nas mãos muito tempo depois de ter liquidado os sansimonianos) e, em algumas passagens, *L. Blanc*[380]. Não tardaremos em apresentar a prova disso.

Vejamos, antes, o que o senhor Grün diz sobre a vida do próprio Saint-Simon.

A fontes principais para a vida de Saint-Simon são os fragmentos de sua autobiografia nas *Œuvres de Saint-Simon*, publicadas por Olinde Rodrigues, e no *Organisateur*[381] de 19 de maio de 1830. Temos aqui, portanto, todos os documentos diante de nós: 1. as fontes originais; 2. Reybaud, que fez um excerto delas; 3. Stein, que utilizou Reybaud; 4. a edição beletrística do senhor Grün.

Senhor Grün:

> "Saint-Simon toma parte na luta de libertação dos norte-americanos sem mostrar um interesse especial pela guerra em si; *a ele ocorreu a ideia* de que se poderia interligar os *dois* grandes *oceanos*." (p. 84)

Stein, p. 143:

> "Primeiro ele ingressou no serviço militar [...] e foi com Bouillé para a América do Norte. [...] Nessa guerra, cuja importância ele aliás captou muito bem [...] a guerra *como tal*, disse ele, não me interessa, e sim o propósito dessa guerra etc." [...] "Depois de ter tentado, em vão, convencer o vice-rei do México a construir um grande canal para interligar *os dois oceanos*."

Reybaud, p. 77:

> "*Soldat de l'indépendance américaine, il servait sous Washington [...] la guerre, en elle-même, ne m'intéressait pas, dit-il; mais le seul but de la guerre m'intéressait vivement, et cet intérêt m'en faisait supporter les travaux sans répugnance.*" [1]

O senhor Grün apenas copia que Saint-Simon "não tinha um interesse especial pela guerra em si", mas omite a questão principal, a saber, seu interesse pelo propósito dessa guerra.

O senhor Grün omite, ademais, que Saint-Simon tentou convencer o vice-rei a aceitar o seu plano, reduzindo-o, desse modo, a uma mera "ideia que lhe ocorreu". Ele deixa igualmente de fora – porque Stein indica isso apenas por meio da data – que Saint-Simon só fez isso "à la paix" [2].

O senhor Grün prossegue imediatamente:

> "*Mais tarde*" (quando?) "ele *esboça* o plano para uma expedição franco-holandesa à Índia inglesa." (ibidem)

Stein:

> "Em 1785, ele viajou para a Holanda, para esboçar o plano de uma expedição conjunta franco-holandesa contra as colônias inglesas na Índia." (p. 143)

Neste ponto, Stein se equivoca no seu relato e Grün o copia fielmente. Segundo o próprio Saint-Simon, foi o Duque de La Vauguyon que ordenou aos Estados Gerais que empreendessem uma expedição conjunta com a França contra as colônias inglesas na Índia. De si mesmo, ele só diz que teria "*promovido* (*poursuivi*) a execução desse plano durante um ano".

Senhor Grün:

> "Na Espanha, ele *quer cavar* um canal de Madri até o mar." (ibidem)

Saint-Simon quer *cavar um canal*! Que absurdo! Antes *lhe ocorreu*, agora ele *quer*. Grün falsifica os fatos neste ponto, não porque a cópia que faz de Stein seja demasiadamente fiel, e sim porque é superficial demais.

Stein, p. 44:

> "Tendo ele retornado à França no ano de 1786, já no ano seguinte foi à Espanha para apresentar ao governo um plano visando concluir um canal de Madri até o mar."

O senhor Grün pôde, numa leitura rápida, extrair sua frase citada acima da frase de Stein porque esta dá a entender, no mínimo, que o plano de construção e a ideia geral do projeto tenham partido de Saint-Simon, enquanto,

---

[1] "Como soldado do movimento norte-americano pela independência, ele serviu sob o comando de Washington [...] a guerra em si não me interessa, disse ele, mas tão só o propósito da guerra me interessa vivamente, e esse interesse me fez suportar suas dificuldades sem contrariedade" [2] no período de paz

na verdade, este apenas esboçou um plano para sanear as dificuldades financeiras ocasionadas pela construção do canal, que havia muito já estava em andamento.

Reybaud:

> "*Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer*." [1] (p. 78)

O mesmo erro que se encontra em Stein.

Saint-Simon, p. XVII:

> "Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concertait avec M. le comte de Gabarrus, aujourd'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant" [2] etc.

Senhor Grün:

> "Na França, ele especulava *por* bens nacionais."

Stein descreve primeiramente a posição de Saint-Simon durante a revolução e chega, então, à sua especulação com bens nacionais (p. 144 ss.). Mas de onde o senhor Grün tirou a expressão absurda "especular *por* bens nacionais" em vez de *em* bens nacionais? Podemos esclarecer também isto ao leitor, mediante a apresentação do original:

Reybaud, p. 78:

> "Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua *sur* les domaines nationaux" [3] (Na maioria das situações, a palavra *sur* deve ser traduzida por *em*).

O senhor Grün deixa a frase acima sem qualquer motivação. Nem ficamos sabendo por que Saint-Simon especulava em bens nacionais e por que esse fato, em si trivial, tem alguma relevância em sua vida. A questão é que o senhor Grün acha supérfluo copiar de Stein e Reybaud que Saint-Simon tinha intenção de fundar uma escola científica e um grande estabelecimento industrial a título de experimentação e que pretendia angariar o capital necessário para isso por meio dessas especulações. O próprio Saint-Simon apresenta isso como motivação para suas especulações (*Œuvres*, p. XIX).

[1] "Seis anos mais tarde ele propôs ao governo espanhol o plano de um canal que deveria estabelecer uma linha navegável entre Madri e o mar" [2] "O governo espanhol havia empreendido a construção de um canal que deveria interligar Madri com o mar; esse empreendimento ficou paralisado porque faltaram ao governo trabalhadores e dinheiro; eu me pus de acordo com o conde Cabarrus, o atual ministro das finanças, e propusemos ao governo o seguinte projeto" [3] "Tendo retornado a Paris, ele volta sua atividade às especulações e especula *em* bens nacionais"

Senhor Grün:

> "Ele se casou para poder hospedar a ciência, para colocar à prova a vida dos homens, para extorqui-los psicologicamente." (ibidem)

O senhor Grün pula aqui, de repente, um dos mais importantes períodos de Saint-Simon, o de seus estudos na área da ciência natural e de suas viagens. O que quer dizer "casar-se para *hospedar a ciência*", casar-se para extorquir psicologicamente *as* pessoas (com as quais não se casa) etc.? A questão toda é esta: Saint-Simon se casou para poder promover salões e, nestes, entre outras coisas, também poder estudar os eruditos.

Stein expressa isso assim (p. 149):

> "Ele se casou em 1801 [...] Vali-me do matrimônio para estudar os eruditos." (cf. Saint-Simon, p. 23)

Agora, mediante a comparação com o original, o absurdo formulado pelo senhor Grün se torna compreensível e explicável.

A "extorsão psicológica dos homens" se reduz, em Stein e no próprio Saint-Simon, à observação dos *eruditos* na vida social. Saint-Simon queria conhecer, em conexão direta com sua visão socialista básica, a influência da ciência sobre a personalidade dos eruditos e sobre seu comportamento na vida cotidiana. O senhor Grün transforma isso numa ideia absurda, indeterminada e romanesca que lhe teria ocorrido.

Senhor Grün:

> "Ele se torna pobre" (como? em virtude de quê?), "trabalha como escriturário *numa* casa de penhores por um salário de mil francos anuais – ele, o conde, o rebento de Carlos Magno; *então*" (quando e por quê?) passou a viver da misericórdia de um ex-servo seu; mais tarde" (quando e por quê?) "tenta se matar com um tiro, é salvo e começa uma nova vida de estudo e propaganda. Só agora ele escreve suas *duas obras principais*."

O senhor Grün vale-se de "ele se torna" – "então" – "mais tarde" – "agora" para substituir a cronologia e o nexo entre cada um dos momentos da vida de Saint-Simon.

Stein, p. 156-7:

> "Somou-se a isso um inimigo novo e temível, a necessidade externa que se tornava cada vez mais premente. [...] Após seis meses de espera constrangedora, é-lhe [oferecido] [...] um posto –" (até mesmo este traço o senhor Grün toma de Stein, só que Grün foi bem matreiro ao colocá-lo após a casa de penhores) "como escriturário *na* casa de penhores" (e não "*numa* casa de penhores", tal como o senhor Grün matreiramente altera, já que sabidamente em Paris só existe *uma* casa de penhores, a pública) "por mil francos de salário anual. Extraordinária mudança de sorte naqueles tempos! O neto do famoso cortesão na corte de Luís XIV, o herdeiro de uma coroa ducal, de uma grande fortuna, de berço um Par da França e um Grande da Espanha, escriturário *numa* casa de penhores!"

Agora se explica o lapso do senhor Grün com a casa de penhores; Stein usa corretamente a expressão. Para diferenciar-se ainda mais de Stein, o senhor Grün chama Saint-Simon apenas de "conde" e "rebento de Carlos Magno". Esta última designação ele tem de Stein (p. 142) e Reybaud (p. 77), que, no entanto, são inteligentes o suficiente para dizer que Saint-Simon deriva a si próprio de Carlos Magno. Em vez de apresentar os fatos concretos de Stein, os quais obviamente fazem que a pobreza de Saint-Simon *durante a Restauração* pareça extraordinária, ouvimos do senhor Grün apenas sua admiração pelo fato de que um conde e suposto rebento de Carlos Magno pudesse decair daquela maneira.

Stein:

> "Dois anos viveu ele ainda" (após a tentativa de suicídio), "e neles atuou talvez mais do que no mesmo número de décadas de sua vida pregressa. O *Catéchisme des industriels* estava *concluído*" (O senhor Grün transforma esse concluir de uma obra há muito preparada em: "Só agora ele *escreveu*" etc.) "e o *Nouveau christianisme* etc." (p. 164-5)

Na p. 169, Stein designa esses dois escritos como *"as duas obras principais de sua vida"*.

O senhor Grün, portanto, não só *copiou os erros de Stein*, mas também *fabricou erros novos* a partir de passagens de formulação imprecisa em Stein. Para dissimular um pouco sua atividade de copista, ele extrai apenas os fatos mais salientes, mas lhes rouba seu caráter factual ao arrancá-los do contexto cronológico tanto quanto ao separá-los de toda a sua motivação, omitindo até mesmo os elementos de ligação mais necessários. Pois o que apresentamos acima é, literalmente, *tudo* o que o senhor Grün relata sobre a vida de Saint-Simon. Nessa descrição, a vida movimentada e ativa de Saint-Simon é transformada numa série de ideias repentinas e ocorrências que despertam menos interesse do que a vida de qualquer camponês ou especulador contemporâneo de alguma movimentada província da França. E então, depois de ter jogado no papel essa excrescência biográfica, ele exclama: "Que vida *genuinamente civilizada*!". Ele tem, inclusive, o despudor de dizer, na p. 85: "A vida de Saint-Simon é o espelho do próprio sansimonismo –", como se essa "vida" de Saint-Simon escrita por Grün fosse o espelho de qualquer coisa que não a maneira como o "próprio" senhor Grün faz livros.

Ativemo-nos mais longamente a essa biografia porque ela nos proporciona um exemplo clássico de quão *meticuloso* é o tratamento que o senhor Grün dispensa aos socialistas franceses. Aqui ele já joga com termos, omite, falsifica e transpõe fatos aparentando despreocupação com o intuito de dissimular suas cópias; mais tarde, veremos que o senhor Grün continua a desenvolver todos os sintomas de um plagiário intimamente inquieto: desordem artificial para dificultar a comparação, omissão de frases e palavras das citações de seus predecessores que ele não entende bem por ignorar os originais, invenção e ornamentação com o uso de fraseologias

indeterminadas, ataques pérfidos contra as pessoas que, justamente naquele momento, ele está a plagiar. O senhor Grün é tão precipitado e impulsivo no seu plágio que frequentemente se reporta a coisas que ele nunca disse aos seus leitores, mas que estão presentes na sua cabeça de leitor de Stein.

Passamos agora à exposição que Grün faz da doutrina de Saint-Simon.

1. *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*[382]

Não ficou claro para o senhor Grün, a partir da leitura de Stein, qual a conexão entre o plano de fomento dos eruditos, proposto no escrito acima citado, e o fantástico anexo à brochura. Ele fala deste escrito como se nele se tratasse, em primeira linha, de uma nova organização da sociedade, e conclui como segue:

> "O poder espiritual nas mãos dos eruditos, o poder secular nas mãos dos proprietários, a eleição para todos." (p. 85; cf. Stein, p. 151; Reybaud, p. 83)

A frase "*le pouvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde*", "o poder de nomear os indivíduos chamados a cumprir as funções dos líderes da humanidade nas mãos de todo mundo", que Reybaud cita a partir de Saint-Simon (p. 47) e que Stein traduz de modo extremamente desajeitado – esta frase é reduzida pelo senhor Grün à "eleição para todos", perdendo com isso todo seu sentido. Saint-Simon fala da eleição do Conselho de Newton[383], o senhor Grün fala da eleição de modo geral.

Depois de já ter dado a consideração das "Lettres etc." como acabada mediante quatro ou cinco frases copiadas de Stein e Reybaud e de já ter inclusive falado do *Nouveau christianisme*, o senhor Grün retorna subitamente a elas.

> "Todavia, a ciência abstrata não resolve." (Muito menos a ignorância concreta, como podemos ver.) "*Pois*, do ponto de vista da ciência abstrata, os 'proprietários' e *'todo mundo' ainda* não eram coincidentes." (p. 87)

O senhor Grün esquece que até aquele momento apenas havia falado "da eleição para todos" e ainda não havia falado de "todo mundo". Mas em Stein e Reybaud ele encontra o "*tout le monde*" e, em consequência, coloca o "todo mundo" entre aspas. Ele esquece, ademais, que não compartilhou a seguinte frase de Stein, que motivou o uso do *"pois"* na sua própria frase:

> "Para ele," (Saint-Simon) "ao lado dos sábios ou sabedores, distinguem-se os *propriétaires*[1] e *tout le monde*. É verdade que ambos *ainda* se encontram em relação mútua sem qualquer barreira [...]; no entanto, naquela vaga figura do

[1] proprietários

> *tout le monde* já está oculto o germe da classe, cuja compreensão e elevação constituiria a posterior tendência básica de sua teoria, a saber, da classe *la plus nombreuse et la plus pauvre*[1], sendo que, na realidade, esse segmento do povo estava presente apenas potencialmente naquela época." (p. 154)

Stein ressalta que Saint-Simon estabelece *já* uma diferença entre *propriétaires* e *tout le monde*, mas uma diferença *ainda* muito indeterminada. O senhor Grün deturpa isso no sentido de que Saint-Simon *ainda* manteria essa diferença. Isto é, naturalmente, um grande equívoco de Saint-Simon e só se explica pelo fato de ele, nas *Lettres*, assumir o ponto de vista da ciência abstrata. Infelizmente, porém, na passagem em questão Saint-Simon nem mesmo fala, como pensa o senhor Grün, de diferenças em alguma ordem social futura. Em favor de uma subscrição, ele se dirige a toda a humanidade, que, pela sua constatação, lhe parece estar dividida em três classes: em três classes que não são, como crê Stein, *savants*[2], *propriétaires* e *tout le monde*, mas 1. os *savants*, os *artistes*[3] e todas as pessoas com ideias liberais; 2. os adversários da renovação, isto é, os *propriétaires*, na medida em que não se associam à primeira classe; 3. *o surplus de l'humanité qui se rallie au mot*: *Égalité*[4]. Essas três classes formam *tout le monde*. Cf. Saint-Simon, *Lettres*, p. 21-2. Ademais, numa passagem posterior, Saint-Simon diz que considera sua distribuição do poder vantajosa para todas as classes; na passagem em que ele fala dessa distribuição (p. 47), *tout le monde* evidentemente corresponde ao *surplus* que se reúne sob o lema da igualdade, sem que isso, no entanto, exclua as demais classes. Portanto, Stein disse, quanto ao principal, a coisa certa, embora não tenha levado em conta a passagem das p. 21 e 22; mas o senhor Grün, que nem conhece o original, aferra-se ao lapso insignificante de Stein a fim de abstrair da argumentação deste o puro absurdo.

Logo obteremos um exemplo ainda mais contundente disso. Na p. 94, onde o senhor Grün nem está mais falando de Saint-Simon, mas de sua escola, ficamos sabendo inesperadamente:

> "Saint-Simon diz, *num* de seus livros, estas *misteriosas* palavras: 'As mulheres serão admitidas, elas até poderão ser nomeadas'. Dessa semente quase oca brotou todo o colossal espetáculo da emancipação das mulheres."

Decerto, se Saint-Simon falou em algum escrito qualquer de uma admissão e nomeação das mulheres não se sabe para quê, então se trata de fato de "palavras (muito) misteriosas". Esse mistério, porém, só existe para o senhor Grün. Esse "um dos livros" de Saint-Simon não é outro senão a *Lettres d'un habitant de Genève*. Após ter dito que todo e qualquer homem pode fazer a subscrição para o Conselho de Newton ou para seus departamentos, ele prossegue: "*Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être*

---

[1] mais numerosa e mais pobre [2] eruditos [3] artistas [4] o restante da humanidade que se reúne sob o lema: *igualdade*

nommées" [1]. Naturalmente, nomeadas para um posto nesse Conselho ou em seus departamentos. Stein citou essa passagem como deve ser, tendo em mãos o próprio livro, e acrescentou a seguinte observação:

> Aqui etc. "reaparecem em seu *germe* todos os traços de sua visão posterior e até de sua escola, e até mesmo a primeira ideia de uma *emancipação das mulheres*". (p. 152)

Stein também ressalta corretamente, numa nota, que Olinde Rodrigues, em sua edição de 1832, por razões polêmicas mandou imprimir essa passagem em letras grandes como única passagem comprobatória da emancipação das mulheres escrita pelo próprio Saint-Simon. Grün, para esconder sua atividade de copista, transpõe para a escola essa passagem do livro ao qual ela pertence, faz dela o absurdo citado acima, transforma o "germe" de Stein numa "semente" e infantilmente imagina que a doutrina da emancipação das mulheres teria se originado dessa passagem.

O senhor Grün arrisca um palpite sobre uma contradição que haveria entre as *Cartas de um morador de Genebra* e o *Catecismo dos industriais* e que consistiria em que no *Catecismo* se faz valer o direito dos *travailleurs* [2]. Todavia, o senhor Grün só pode descobrir a diferença entre as *Lettres* que lhe foram transmitidas por Stein e Reybaud e o *Catéchisme* que igualmente lhe foi transmitido. Se tivesse lido o próprio Saint-Simon, ele já poderia ter descoberto nas *Lettres*, em vez dessa contradição, a sua "semente" de uma visão que no *Catéchisme*, entre outros, já se encontra mais desenvolvida. Por exemplo:

> "*Tous les hommes travailleront*." [3] (*Lettres*, p. 60) "*Si sa cervelle*" (do rico) "*ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète [...] des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier*." [4] (p. 64)

2. *Catéchisme politique des industriels*[384]

Stein costuma citar esse escrito como *Catéchisme des industriels*; por isso, o senhor Grün não conhece nenhum outro título. Ao menos seria de esperar a menção ao *título* correto por parte do senhor Grün, sobretudo porque, quando fala *ex officio* [5] desse escrito, ele lhe dedica apenas dez linhas.

Depois de ter copiado de Stein que nesse escrito Saint-Simon quer conferir a regência ao trabalho, o senhor Grün prossegue:

> "Para ele, o mundo passa a se dividir em ociosos e industriais." (p. 85)

[1] As mulheres serão admitidas à *subscrição*, elas poderão ser *nomeadas* [2] trabalhadores [3] "Todos os homens terão de trabalhar" [4] "Se seu cérebro não for apto para o trabalho, ele terá de trabalhar com as mãos; pois Newton certamente não tolerará neste planeta [...] nenhum trabalhador voluntariamente inútil na oficina" [5] por ofício

Nessa passagem, o senhor Grün comete uma falsidade. Ele impinge ao *Catéchisme* uma diferenciação que encontra bem mais tarde em Stein, quando este trata da escola sansimoniana:

Stein, p. 206:

> "Atualmente, a sociedade consiste apenas de ociosos e trabalhadores." (Enfantin)

Em vez dessa divisão impingida, no *Catéchisme* encontra-se uma divisão em três classes, a saber, as classes *féodale*, *intermédiaire et industrielle*[1], as quais o senhor Grün naturalmente não podia abordar sem plagiar Stein, já que ele não conhecia o *Catéchisme*.

Depois disso, o senhor Grün repete uma vez mais que a regência do trabalho é o conteúdo do *Catéchisme*, concluindo a sua caracterização desse escrito da seguinte maneira:

> "Assim como o republicanismo diz: tudo pelo povo, tudo mediante o povo, Saint-Simon diz: tudo pela indústria, tudo mediante a indústria." (ibidem)

Stein, p. 165:

> "Tudo é feito pela indústria; então, tudo também deve ser feito para ela."

Como Stein informa corretamente (p. 160, nota), o lema *tout par l'industrie, tout pour elle*[2] já se encontra no escrito de Saint-Simon intitulado *L'industrie*, de 1817. A caracterização que o senhor Grün faz do *Catéchisme* consiste, portanto, em que ele, além da falsidade cometida acima, ainda cita erroneamente o lema de um escrito bem anterior que ele nem conhece.

E, com isso, a meticulosidade alemã já criticou suficientemente o *Catéchisme politique des industriels*. Entretanto, em outras passagens dispersas pela mixórdia produzida por Grün ainda encontramos algumas glosas isoladas que integram este assunto. Comprazendo-se intimamente com sua própria esperteza, o senhor Grün distribui as coisas que reuniu a partir da caracterização que Stein faz desse escrito, processando-as com uma coragem digna de reconhecimento:

Senhor Grün, p. 87:

> "A livre concorrência era um conceito impuro, confuso, um conceito que continha em si mesmo um novo mundo de luta e desgraça, a luta entre capital e trabalho e a desgraça do trabalhador sem capital. Saint-Simon *limpou o conceito da indústria, reduzindo-o ao conceito dos trabalhadores*; ele formulou os direitos e as reclamações do *quarto estamento*, do proletariado. Ele teve de abolir o direito hereditário, porque este se tornou uma injustiça para com o trabalhador, para com o industriário. Essa é relevância do seu *Catecismo dos industriais*."

---

[1] feudal, intermediária e industrial[385] [2] tudo pela indústria, tudo para ela

O senhor Grün encontrou o seguinte em Stein (p. 169), por ocasião do *Catéchisme*:

> "Esta é, portanto, a verdadeira relevância de Saint-Simon: a de ter previsto essa oposição" (entre burguesia e *peuple*[1]) "como uma oposição determinada."

Este é o original em que o senhor Grün baseou a *"relevância"* do *Catecismo*. Stein:

> "Ele" (Saint-Simon no *Catéchisme*) "principia com o *conceito* do trabalhador industrial."

A partir disso, o senhor Grün produz o absurdo colossal de que Saint-Simon, ao topar com a livre concorrência como *"conceito impuro"*, "limpou o *conceito da indústria* e o reduziu ao *conceito dos trabalhadores*". O senhor Grün mostra, por todos os cantos, que o conceito que ele tem da livre concorrência e da indústria é muito "impuro" e "confuso".

Não contente com esse absurdo, ele arrisca uma mentira direta, afirmando que Saint-Simon teria reivindicado a abolição do direito hereditário.

Continuando a apoiar-se na sua maneira de entender o *Catéchisme* segundo Stein, ele diz, na p. 88:

> "Saint-Simon havia fixado os direitos do proletariado; ele já havia divulgado a nova palavra de ordem: os *industriais*, os *trabalhadores* devem ser alçados ao primeiro escalão do poder. Isso foi algo unilateral, mas toda luta traz em si a unilateralidade; sem ser unilateral não se pode lutar."

O próprio senhor Grün, com sua máxima retórica da unilateralidade, comete aqui a unilateralidade de entender mal Stein no sentido de que Saint-Simon teria pretendido "alçar ao primeiro escalão do poder" os trabalhadores propriamente ditos, os *proletários*. Cf. a p. 102, onde consta o seguinte a respeito de Michel Chevalier:

> "M. Chevalier ainda fala com grande empatia dos *industriais* [...] mas para o discípulo os industriais não são mais os *proletários*, como *para o mestre*; ele reúne capitalista, empresário e trabalhador em um só conceito, incluindo, portanto, os ociosos numa categoria que deveria abranger somente a classe mais pobre e numerosa."

Para Saint-Simon, dos industriais fazem parte, além dos trabalhadores, também os *fabricants*, *négociants*[2], em suma, *o conjunto dos capitalistas industriais*, aos quais ele até se dirige preferencialmente. O senhor Grün poderia ter descoberto isso já na primeira página do *Catéchisme*. Mas vemos como ele, sem jamais ter visto o escrito, fantasia beletristicamente sobre ele a partir do que ouviu dizer.

---

[1] povo [2] fabricantes, negociantes

Na sua análise do *Catéchisme*, Stein diz:

> "A partir de [...] Saint-Simon chega a uma *História da indústria* em sua relação com o poder estatal [...] ele foi o primeiro a tornar consciente o fato de que na ciência da indústria está oculto um momento *estatal* [...] não se pode negar que ele logrou dar um impulso decisivo, pois só depois dele a França passou a ter uma *Histoire de l'économie politique*" etc. (p. 165, 170)

O próprio Stein encontra-se no grau máximo de confusão quando fala de um "momento estatal" na "ciência da indústria". Entretanto, ele mostra que intuiu a coisa certa ao acrescentar que a história do Estado possui uma relação direta e precisa com a história da economia política.

Observemos a maneira como mais tarde, quando fala da escola sansimoniana, o senhor Grün se apropria desse fragmento de Stein.

> "No seu *Catecismo dos industriais*, Saint-Simon havia tentado escrever uma *história da indústria*, nela ressaltando o elemento *estatal*. O mestre em pessoa, *portanto*, abriu caminho para a *economia política*." (p. 99)

Primeiro o senhor Grün transforma, "portanto", o "*momento* estatal" de Stein num "*elemento* estatal" e o converte numa fraseologia absurda, ao omitir os dados mais precisos que Stein havia apresentado. Essa "pedra [*Stein*] que os construtores rejeitaram"[386] realmente tornou-se, para o senhor Grün, a "pedra fundamental [Eck*stein*]" de suas *Cartas e estudos*[387]. Porém, tornou-se ao mesmo tempo a pedra [*Stein*] no caminho. E não só isso. Stein diz que, ao ressaltar esse momento estatal na ciência da indústria, Saint-Simon abriu caminho para a *história* da economia política; o senhor Grün, em contrapartida, faz que ele abra caminho para a *própria economia política*. O senhor Grün raciocina mais ou menos assim: já existia economia *antes* de Saint-Simon; como relata Stein, *ele* ressaltou o momento estatal na indústria, ou seja, tornou a economia do Estado – economia estatal = economia política, ou seja, Saint-Simon abriu caminho para a economia política. Inegavelmente o senhor Grün revela um espírito bem-humorado na formulação de suas conjeturas.

À maneira como o senhor Grün faz que Saint-Simon abra caminho para a economia política corresponde a maneira como ele o faz abrir caminho para o socialismo científico:

> "Ele" (o sansimonismo) "contém [...] o socialismo científico *no fato de* Saint-Simon ter buscado a nova ciência durante toda a sua vida"! (p. 82)

3. Nouveau christianisme[1]

Da mesma forma brilhante como tem procedido até aqui, o senhor Grün continua a apresentar excertos dos excertos de Stein e Reybaud, com orna-

[1] *Novo cristianismo*

mentação beletrística e dilaceração implacável das partes que em ambos se encontram vinculadas umas às outras. Daremos apenas *um* exemplo a fim de mostrar que também esse escrito jamais esteve em suas mãos.

> “Para Saint-Simon, a questão era produzir uma cosmovisão unitária, adequada a períodos históricos orgânicos, os quais *ele* contrapôs *expressamente* aos períodos críticos. Conforme sua opinião, desde Lutero vivemos num período *crítico*; ele pretendia fundamentar o início de um novo período *orgânico*. *Daí* o *Novo cristianismo*.” (p. 88)

Nunca, *e em lugar nenhum*, Saint-Simon contrapôs os períodos históricos orgânicos aos períodos históricos críticos. Trata-se de uma franca mentira do senhor Grün. *Bazard* foi o primeiro a fazer essa classificação. O senhor Grün descobriu em Stein e Reybaud que, no *Nouveau christianisme*, Saint-Simon reconhece a *crítica* de Lutero, mas acha que sua *doutrina* dogmática concreta é falha. O senhor Grün mistura essa frase com suas reminiscências oriundas das mesmas fontes sobre a *escola* sansimoniana e, a partir disso, fabrica a afirmação acima.

Depois de ter produzido, da maneira como vimos, algumas fraseologias beletrísticas sobre a vida e as obras de Saint-Simon, usando Stein e seu cicerone Reybaud como única fonte, conclui o senhor Grün com esta exclamação:

> “E foi a este Saint-Simon que os filisteus da moral, o senhor Reybaud e com ele toda uma horda de arremedadores alemães, acreditaram ter de proteger, oraculizando, com sua sabedoria habitual, que um homem como esse, uma vida como essa não deveria ser medida com os metros *habituais*! – Mas então me digam: seus metros são de madeira? Digam a verdade, já nos agradaria saber que são feitos de madeira de carvalho bem consistente. Dai-nos a nós, queremos aceitá-los, gratos, como um presente valioso; não os queimaremos, nem pensar! Com eles queremos medir as costas do filisteus.” (p. 89)

Por meio de fraseologias beletrísticas juvenis como essas o senhor Grün documenta sua superioridade em relação aos seus modelos.

4. A escola sansimoniana

Como o senhor Grün leu dos sansimonianos exatamente tanto quanto leu do próprio Saint-Simon, ou seja, nada, ele deveria ao menos ter feito um excerto decente de Stein e Reybaud, observado a ordem cronológica, relatado concatenadamente o decurso dos eventos, mencionado os pontos necessários. Em vez disso, induzido por sua consciência pesada, ele faz justamente o contrário, mistura as coisas tanto quanto possível, omite as que são mais necessárias e faz uma confusão que é ainda maior do que a da sua exposição de Saint-Simon. Temos, aqui, de ser ainda mais breves, pois para destacar cada plágio e cada equívoco teríamos de escrever um livro tão volumoso quanto o do senhor Grün.

Não ficamos sabendo nada sobre o período que vai da morte de Saint-Simon até a Revolução de Julho, época em que se dá o desenvolvimento teórico mais importante do sansimonismo: desse modo, de imediato o senhor Grün exclui por completo a parte mais importante do sansimonismo, a crítica às condições vigentes. E, de fato, seria difícil dizer alguma coisa sobre isso sem conhecer as fontes, principalmente os jornais.

O senhor Grün abre seu curso sobre os sansimonianos com a seguinte proposição:

> "A cada um de acordo com a sua capacidade, a cada capacidade de acordo com as suas obras: assim reza o dogma prático do sansimonismo."

Reybaud (p. 96) utiliza essa frase em sua exposição como ponto de transição de Saint-Simon para os sansimonianos; o senhor Grün faz o mesmo, e prossegue:

> "Ela brota diretamente da última palavra dita por Saint-Simon: assegurar a todos os homens o desenvolvimento mais livre possível de suas aptidões."

O senhor Grün quis se diferenciar de Reybaud neste ponto. Reybaud vincula esse "dogma prático" ao *Nouveau christianisme*. O senhor Grün considera isso uma ideia de Reybaud e, sem hesitar, substitui o *Nouveau christianisme* pela última palavra dita por Saint-Simon. Ele não sabia que Reybaud apenas havia apresentado um excerto literal da *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année*[1], p. 70.

O senhor Grün não consegue explicar para si mesmo como é que em Reybaud, após alguns excertos sobre a hierarquia religiosa do sansimonismo, o "dogma prático" cai repentinamente do céu. O senhor Grün imagina que a hierarquia decorre unicamente dessa proposição, ao passo que esta só pode apontar para uma nova hierarquia se concebida em conexão com as ideias religiosas do *Nouveau christianisme*, e ainda, à parte dessas ideias, a proposição em questão exige, quando muito, uma classificação secular da sociedade. Ele diz, na p. 91:

> "A cada um de acordo com sua capacidade significa transformar a hierarquia católica em lei da ordem social. A cada capacidade de acordo com suas obras: isto significa, ademais, transformar a oficina em sacristia, transformar toda a vida civil em domínio sacerdotal."

É que em Reybaud, no excerto acima mencionado da *Exposition*, ele encontra o seguinte:

> "L'église vraiment universelle va paraître [...] l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel [...] la science est sainte, l'industrie est sainte [...] et tout bien est bien d'église et toute profession est une fonction religieuse, un

[1] Doutrina de Saint-Simon, Exposição, Ano I

grade dans la hiérarchie sociale. – *A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres*."[1]

Só o que o senhor Grün teve de fazer foi inverter essa passagem, transformar as frases precedentes em conclusões a partir da frase conclusiva a fim de obter essa sua frase totalmente incompreensível.

A imagem do sansimonismo refletida por Grün "se afigura tão confusa e enrolada" que, na p. 90, ela inicialmente faz surgir do "dogma prático" um "proletariado espiritual", então desse proletariado espiritual uma "hierarquia dos espíritos" e, por fim, dessa hierarquia dos espíritos a liderança da hierarquia. Ele só precisaria ter lido a *Exposition* para se dar conta de como a visão religiosa do *Nouveau christianisme*, em conexão com a pergunta referente a como se deveria constatar a *capacité*[2], introduz a necessidade da hierarquia e de sua liderança.

Com esta Única frase: "*A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres*", o senhor Grün concluiu toda a sua exposição e crítica da *Exposition* de 1828/1829. Ademais, ele praticamente não menciona o *"Producteur*[388]*"* e o *"Organisateur"*. Ele folheia o livro de Reybaud e, na seção "Terceira época do sansimonismo", p. 126 (Stein, p. 205), ele encontra o seguinte:

"[...] et les jours suivants le *Globe*[389] parut avec le sous-titre de *Journal de la doctrine de Saint-Simon,* laquelle était *résumée* ainsi sur la première page:

Religion

Science *Industrie*

Association universelle"[3]

O senhor Grün pula diretamente da frase acima citada para o ano de 1831, processando da seguinte maneira a informação de Reybaud (p. 91):

"Os sansimonianos propuseram o seguinte *esquema* de seu sistema, cuja formulação foi obra especialmente de Bazard:

Religião

Ciência *Indústria*

Associação universal."

[1] "Surgirá a igreja verdadeiramente universal [...] a igreja universal governa tanto o temporal quanto o espiritual [...] a ciência é sagrada, a indústria é sagrada [...] e todo bem é bem da igreja e toda profissão é uma função espiritual, um grau na hierarquia social – *A cada um de acordo com sua capacidade, a cada capacidade de acordo com suas obras*"

[2] capacidade [3] "[...] e nos dias seguintes o *'Globe'* apareceu com o subtítulo *'Jornal da doutrina de Saint-Simon'*, a qual foi resumida da seguinte maneira na primeira página:

Religião

Ciência *Indústria*

Associação universal"

O senhor Grün omite três frases que constam, igualmente, no título do *Globe*, referindo-se todas a reformas sociais práticas[390]. Elas se encontram tanto em Stein quanto em Reybaud. Ele as omite a fim de poder transformar essa mera chamada de primeira página de um jornal em "esquema" do sistema. Ele silencia o fato de que elas constam no título do *Globe* e pode, então, diante do título mutilado desse periódico, criticar o sansimonismo inteiro com a sábia observação de que a religião consta *bem no alto*. Aliás, em Stein ele poderia ter constatado que no *Globe* não é este o caso. O *Globe* contém – o que o senhor Grün todavia não poderia saber – as críticas mais detalhadas e importantes das condições vigentes, especialmente das econômicas.

É difícil dizer de onde o senhor Grün obtém a notícia, nova porém importante, de que a "formulação desse esquema" de quatro palavras "foi obra *especialmente de Bazard*".

De janeiro de 1831, o senhor Grün pula de volta para outubro de 1830:

> "Os sansimonianos dirigiram à Câmara de Deputados uma profissão de fé curta, mas abrangente, no *período de Bazard*" (de onde vem este?), "logo depois de Revolução de Julho, depois que os senhores Dupin e Mauguin os acusaram, da tribuna, de pregar a comunhão de bens e de mulheres."

Segue essa alocução e, em seguida, o senhor Grün faz o seguinte comentário:

> "Como tudo isso ainda é sensato e comedido. Bazard redigiu a alocução à Câmara." (p. 92-4)

Primeiro, no que se refere a esse comentário final, vejamos o que diz Stein (p. 205):

> "A julgar por sua forma e seu tom, não hesitamos nenhum instante em atribuí-lo" (esse documento), "tal como o faz Reybaud, a Bazard *mais do que* a Enfantin."

E Reybaud diz (p. 123):

> "Aux formes, aux prétentions assez modérées de cet écrit il est facile de voir qu'il provenait *plutôt* de l'impulsion de M. Bazard que de celle de son collègue." [1]

A ousadia genial do senhor Grün faz que a suposição de Reybaud de que o impulso para a alocução se deve a Bazard *mais do que* a Enfantin se transforme na certeza de que ele a redigiu inteira. A passagem introdutória ao documento foi traduzida de Reybaud (p. 122):

> "MM. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes." [2]

---

[1] "Pelas formas, pelas exigências bastante moderadas desse escrito é fácil ver que ele proveio *mais* do impulso do senhor Bazard do que do de seu colega" [2] "Os Srs. Dupin e Mauguin, do alto da tribuna, chamaram a atenção para uma seita que prega a comunhão de bens e a comunhão de mulheres"

Só que o senhor Grün omite a data mencionada por Reybaud e, em vez disso, diz: "logo depois de Revolução de Julho". A cronologia não combina nem um pouco com o jeito do senhor Grün de se emancipar dos seus predecessores. Ele se diferencia de Stein nessa passagem ao colocar no texto o que Stein coloca numa nota, ao omitir a passagem introdutória da alocução, tranduzindo *fonds de production* (capital produtivo) por *"riqueza fundiária"* [*Grundvermögen*] e *classement social des individus* (classificação social dos indivíduos) por "ordem social dos indivíduos singulares".

Seguem, agora, algumas notas desleixadas sobre a história da escola sansimoniana, história por ele montada, tal como acima para a vida de Saint-Simon, com o mesmo material artificial extraído de Stein, Reybaud e L. Blanc. Deixamos a cargo do leitor a tarefa de conferi-las pessoalmente no livro.

Já compartilhamos com o leitor tudo o que o senhor Grün sabe dizer sobre o saint-simonismo no período de Bazard, isto é, desde a morte de Saint-Simon até o primeiro cisma[391]. Agora ele se prepara para mostrar um trunfo beletrístico-crítico, chamando Bazard de "mau dialético" e assim prosseguindo:

> "Mas assim são os republicanos. Eles só sabem como morrer, tanto Catão quanto Bazard; quando não se matam com a adaga, permitem que *seu coração se parta*." (p. 95)
>
> "Poucos meses após essa desavença, *partiu-se o seu*" (de Bazard) "*coração*." (Stein, p. 210)

O quanto a observação do senhor Grün é correta pode ser comprovado também em vista de republicanos como Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Buonarroti, Teste, d'Argenson etc. etc.

Seguem, então, algumas fraseologias banais sobre Enfantin, dentre as quais apenas chamamos a atenção para a seguinte descoberta do senhor Grün:

> "Será que esse fenômeno histórico finalmente deixa claro que a religião nada mais é que sensualismo, que o materialismo ousadamente pode reivindicar a mesma origem que o próprio dogma sagrado?" (p. 97)

O senhor Grün olha complacente em volta de si: "Acaso alguém já *pensou nisso*?" Ele jamais teria "pensado nisso" se os *Hallische Jahrbücher* não tivessem "pensado nisso" ao tratar dos românticos[392]. A propósito, o que seria de esperar é que, desde aquele tempo, o senhor Grün tivesse avançado em seu pensamento.

Como vimos, o senhor Grün não sabe nada de toda a crítica econômica dos sansimonianos. Não obstante, ele utiliza Enfantin para também dizer algo sobre as consequências econômicas de Saint-Simon, sobre as quais ele já fabulou acima. É que ele encontra em Reybaud (p. 129 ss.) e Stein (p. 206) excertos da *Economia política*[393] de Enfantin, mas também aqui falsifica o original ao transformar a abolição do imposto sobre as necessidades mais

básicas da vida – que Reybaud e Stein corretamente apresentam, segundo Enfantin, como decorrência das propostas referentes ao direito hereditário – numa medida indiferente a essas propostas e delas independente. Ele demonstra sua originalidade, também, ao falsificar a ordem cronológica, falando primeiro do sacerdote Enfantin e Ménilmontant[394] e só depois do *economista* Enfantin, ao passo que seus predecessores tratam a economia de Enfantin no período de Bazard simultaneamente ao *Globe*, para o qual ela foi escrita. Enquanto aqui ele traz o período de Bazard para dentro do período de Ménilmontant, já mais tarde, quando fala da economia e de M. Chevalier, ele volta a introduzir o período de Ménilmontant. O ensejo para isso lhe é dado pelo *Livre nouveau*[395] e, como de costume, ele transforma numa afirmação categórica a suposição de Reybaud de que M. Chevalier seria o autor desse escrito.

O senhor Grün descreveu, agora, o sansimonismo "em sua totalidade" (p. 82). Ele cumpriu sua promessa de "não persegui-lo criticamente até o interior de sua literatura" (ibidem) e, em consequência, enredou-se de forma extremamente acrítica numa "literatura" bem diferente, em Stein e Reybaud. Em compensação, ele nos faz algumas revelações sobre as preleções econômicas de M. Chevalier, do ano de 1841/1842, quando este havia muito tempo já deixara de ser sansimoniano. Quando estava a escrever sobre o sansimonismo, o senhor Grün se deparou com uma crítica a essas preleções na *Revue des deux Mondes*, da qual ele pôde se utilizar da mesma maneira que até ali havia se utilizado de Stein e Reybaud. Daremos apenas uma amostra de sua noção crítica:

> "Ele afirma, ali, que não se produz o suficiente. Que afirmação! Ela é digna da velha escola econômica, com suas unilateralidades enferrujadas. [...] Enquanto a economia política não compreender que a produção depende do consumo, essa assim chamada ciência não chegará a lugar nenhum." (p. 102)

Vemos, aqui, como o senhor Grün, com suas fraseologias sobre consumo e produção, que lhe foram transmitidas pelo socialismo verdadeiro, paira sobranceiro acima de qualquer obra sobre economia. Abstraindo do fato de que em todo e qualquer economista ele pode descobrir que a oferta também depende da procura, isto é, que a produção depende do consumo, há na França até mesmo uma escola econômica própria, a de Sismondi, que quer fazer a produção depender do consumo diferentemente da maneira pela qual ela dele já depende na livre concorrência; esta escola representa a mais resoluta oposição aos economistas hostilizados pelo senhor Grün. Aliás, só mais adiante veremos o senhor Grün lucrar exitosamente com os fundos que lhe foram confiados, com a unidade de produção e consumo.

A fim de indenizar o leitor pelo tédio provocado por seus excertos – superficiais, falsificados e adulterados com fraseologias – extraídos de Stein e Reybaud, o senhor Grün promove o seguinte foguetório, faiscante ao modo jovem-alemão, ardente ao modo humanista e florescente ao modo socialista:

> "O sansimonismo inteiro, como sistema social, nada mais foi que uma chuva efervescente de ideias derramada sobre o solo da França por uma nuvem caridosa" (antes, nas p. 82, 83: uma "massa de luz, porém ainda em forma de caos luminoso" (!), "não de *claridade ordenada*"!!). "Ele foi uma peça teatral cujo efeito foi ao mesmo tempo dos mais abaladores e dos mais divertidos. O autor morreu antes da primeira exibição, um dos diretores, durante a apresentação; os demais diretores e a totalidade dos atores despiram seus trajes, enfiaram-se em suas roupas burguesas, foram para casa e agiram como se nada tivesse acontecido. Foi um espetáculo até interessante, no final um tanto confuso, alguns atores extrapolaram – e isso foi tudo." (p. 104)

Heine tinha toda razão ao avaliar seus imitadores: "Semeei dentes de dragão e colhi pulgas".

Fourierismo

Fora algumas traduções de trechos sobre o amor extraídas dos *Quatre mouvements*[396], aqui tampouco ficamos sabendo de algo que já não estivesse em Stein de forma bem mais completa. A moral é despachada pelo senhor Grün com uma única frase, que muito antes de Fourier já havia sido dita por centenas de outros autores:

> "A moral, segundo Fourier, nada mais é que a tentativa sistemática de reprimir as paixões dos homens." (p. 147)

A moral cristã jamais se definiu de outra maneira. O senhor Grün não aborda nem mesmo a crítica de Fourier à agricultura e à indústria atuais e se contenta com traduzir algumas sentenças genéricas da introdução a uma seção dos *Quatre mouvements* ("*Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile*", "Origem da economia política e da controvérsia mercantil", p. 332, 334 dos *Quatre mouvements*). Seguem, então, alguns excertos dos *Quatre mouvements* e um do *Traité de l'association* sobre a Revolução Francesa, junto com as tabelas sobre a civilização, já conhecidas a partir de Stein. Assim, a parte crítica de Fourier é liquidada com a maior superficialidade e precipitação em 28 páginas de traduções literais, que, com raras exceções, se restringem ao que há de mais genérico e abstrato e misturam aleatoriamente coisas importantes com coisas sem importância.

O senhor Grün passa, então, à exposição do sistema de Fourier. Um texto bem mais completo e mais bem feito já está há muito tempo disponível: trata-se do escrito de *Chouroa*[397], também citado por Stein. Apesar de considerar "indispensavelmente necessário" oferecer profundas revelações sobre as séries de Fourier, o senhor Grün não consegue fazer nesse tocante nada além de traduzir citações literais do próprio Fourier e mais tarde, como ainda veremos, formular algumas fraseologias beletrísticas sobre o número. Nem lhe ocorre mostrar como Fourier chegou às séries e como ele e seus discípulos as construíram; ele não faz a menor revelação sobre a construção interna dessas

séries. A única maneira de criticar tais construções, o que vale também para o método de Hegel, é mostrar como fazê-las e assim demonstrar que podem ser dominadas.

Por fim, o senhor Grün põe totalmente em segundo plano o que Stein ao menos procura ressaltar de certa maneira, a saber, a oposição entre *travail répugnant*[1] e *travail attrayant*[2].

A parte principal de toda essa exposição é a crítica do senhor Grün a Fourier. Trazemos à memória do leitor o que já dissemos acima sobre as fontes da crítica de Grün, e mostraremos agora, com o auxílio de alguns exemplos, como o senhor Grün primeiro acolhe as proposições do socialismo verdadeiro e, em seguida, as exagera e falsifica. Nem é preciso dizer que a divisão feita por Fourier entre capital, talento e trabalho oferece material esplêndido e amplo para alguém dar uma de sabido, que nesse ponto se pode desfiar um longo palavrório sobre a impossibilidade e a injustiça da divisão, sobre a introdução do trabalho assalariado etc., sem que se chegue a criticar essa divisão a partir da relação *real* entre trabalho e capital. Antes do senhor Grün, Proudhon já havia dito tudo isso de forma infinitamente melhor, sem ao menos ter tocado o cerne da questão.

O senhor Grün extrai a crítica à *psicologia* de Fourier, assim como toda a sua crítica, da "essência do Homem":

> "Pois a essência humana é o todo." (p. 190)

> "Fourier igualmente apela para essa essência humana, cujo invólucro interior" (!) "ele nos revela, à sua maneira, no quadro das doze paixões; também ele quer o que todas as cabeças honestas e sensatas querem, ou seja, transformar a essência interior do homem em realidade, *em práxis*. O que está dentro também deve estar fora, e assim *a diferença entre dentro e fora deve ser totalmente superada*. A história da humanidade fervilha de socialistas, caso queiramos identificá-los por meio dessa característica [...] o que importa em cada um é como ele concebe a *essência do homem*." (p. 190)

Ou, antes, a única coisa que importa para um socialista verdadeiro é impingir a cada um ideias sobre a essência do homem e transformar os diversos estágios do socialismo em diversas filosofias da essência do homem. Essa abstração anistórica leva o senhor Grün a proclamar, aqui, a superação de toda e qualquer diferença entre dentro e fora, uma superação que poria um fim até mesmo à reprodução da essência do homem. A propósito, não se entende por que os alemães se vangloriam tão terrivelmente de sua sabedoria da essência do homem, já que toda sua sabedoria – as três qualidades universais: entendimento, coração e vontade – já é conhecida praticamente em toda parte, desde Aristóteles e os estoicos. A partir desse ponto de vista, o senhor Grün acusa Fourier de "retalhar" o homem em doze paixões.

[1] trabalho repugnante [2] trabalho atraente

> "Nem quero entrar na questão da completude desse quadro em termos *psicológicos*; considero-o insuficiente –" (assim, "em termos psicológicos", o público pode ficar tranquilo). – "Por acaso por esse número doze se consegue saber o que é o homem? De modo algum. Fourier poderia, da mesma forma, ter mencionado somente os cinco sentidos; neles reside *o homem inteiro* quando se os explica, quando se sabe interpretar o conteúdo humano desses sentidos" (como se esse "conteúdo humano" não dependesse inteiramente do estágio da produção e do intercâmbio entre os homens). "Na verdade, o Homem reside unicamente *Num* sentido, no sentimento; ele sente diferentemente do animal" etc. (p. 205)

Vemos como aqui, pela primeira vez em todo seu livro, o senhor Grün se esforça para dizer qualquer coisa sobre a psicologia de Fourier a partir do ponto de vista feuerbachiano. Vemos, igualmente, que grande fantasia é esse "homem todo", que "reside" numa única qualidade de um indivíduo real e é interpretado a partir dela pelo filósofo; vemos que tipo de "homem" é este, que não é contemplado na sua atividade e existência histórica real, mas que pode ser deduzido a partir do lóbulo de sua própria orelha[398] ou de alguma outra característica que o diferencie do animal. Esse homem "reside" em si mesmo como o cravo em sua própria pele. A noção de que o sentimento humano é humano e não animal naturalmente não só torna supérfluo qualquer intento psicológico como também representa, ao mesmo tempo, a crítica a toda e qualquer psicologia.

O senhor Grün consegue criticar facilmente o tratamento que Fourier dispensa ao amor, julgando a crítica que Fourier faz às atuais relações amorosas a partir das fantasias com que ele tratou de obter para si mesmo uma visão do amor livre. Como autêntico filisteu alemão, o senhor Grün leva essas fantasias a sério. Elas são a Única coisa que ele leva a sério. Se ele realmente quis abordar esse aspecto do sistema, não se entende por que ele também não abordou as exposições de Fourier sobre a educação, que de longe são o que de melhor existe nesse gênero e que contêm as mais geniais observações. A propósito, ao tratar do amor, o senhor Grün revela, como autêntico beletrista jovem-alemão, quão pouco ele aprendeu da crítica de Fourier. Ele pensa que dá na mesma partir da superação do matrimônio ou da superação da propriedade privada, que uma coisa sempre teria por consequência a outra. Porém, é pura fantasia beletrística querer *partir* de alguma dissolução do matrimônio diferente daquela que já está a ocorrer na prática na sociedade burguesa. Ele poderia ter constatado, em Fourier, que este em toda parte sempre parte unicamente da transformação da produção.

O senhor Grün se admira do fato de Fourier, que em toda parte tem como ponto de partida a inclinação (deve ser "atração"), empreender todo tipo de experimentos "matemáticos", razão pela qual também é chamado, na p. 203, de "socialista matemático". Mesmo tendo deixado de lado todas as condições de vida de Fourier, o senhor Grün deveria ter se aprofundado um pouco mais sobre a atração, o que logo o levaria a descobrir que esse

tipo de relação natural não pode ser determinado com maior precisão sem alguns cálculos. Em vez disso, ele nos regala com uma filípica beletrística contra o número, amalgamada com tradições hegelianas, na qual ocorrem passagens como estas:

> Fourier "calcula a molécula do mais anormal dos teus gostos",

um verdadeiro milagre – adiante:

> "A civilização, tão duramente hostilizada, baseou-se numa tabuada insensível [...] o número não é algo determinado [...] O que é um? O um não descansa enquanto não se transforma em dois, três, quatro" –

com ele acontece o mesmo que com o pároco alemão do interior, que também "não descansa" enquanto não tem uma mulher e nove filhos...

> "O número mata tudo que é essencial e real; o que é meia razão? O que é uma terça verdade?" –

ele também poderia ter perguntado: o que é um logaritmo de tonalidade esverdeada?...

> "no caso do desenvolvimento orgânico, o número enlouquece",

sobre essa frase estão fundadas a fisiologia e a química orgânica (p. 203-4).

> "Quem toma o número como medida das coisas torna-se, ou melhor, *é* um egoísta."

A essa frase ele pode, agora, associar com exageros uma outra, que lhe foi transmitida por Heß (v. acima):

> "Todo o plano organizacional de Fourier se baseia em nada mais que egoísmo [...] a pior expressão do egoísmo civilizado é justamente Fourier." (p. 206, 208)

Ele prova isso de imediato, relatando que, na ordem mundial de Fourier, o mais pobre come diariamente comida servida em quarenta travessas, cinco refeições são servidas diariamente, as pessoas atingem a idade de 144 anos, e coisas desse tipo. A visão grandiosa da humanidade, que Fourier contrapõe com humor singelo à despretensiosa mediocridade dos homens da restauração, serve ao senhor Grün apenas de ensejo para isolar o lado mais inocente dela e formular a seu respeito glosas morais típicas de um filisteu.

Ao dirigir censuras a Fourier a respeito de sua concepção da Revolução Francesa, o senhor Grün propicia, ao mesmo tempo, um aperitivo de sua própria noção da época da Revolução:

> (Ele faz Fourier dizer:) "Se tivessem tomado conhecimento da associação quarenta anos antes, a Revolução teria sido evitada." (O senhor Grün pergunta:) "Mas como foi então que a cabeça de Luís XVI rolou apesar de o Ministro Turgot conhecer o direito ao trabalho? Com o direito ao trabalho teria sido mais fácil pagar a dívida pública do que com ovos de galinha." (p. 211)

O senhor Grün só não se dá conta da seguinte bagatela: o direito ao trabalho de que fala Turgot é a livre concorrência e justamente essa livre concorrência necessitava da Revolução para se impor.

O senhor Grün consegue resumir toda sua crítica a Fourier na afirmação de que Fourier não submete "a civilização" a nenhuma "crítica cabal". E por que Fourier não fez isso? Ouçamos:

> "Ela foi criticada em seus *fenômenos*, não em seus *fundamentos*; ela foi abominada, ridicularizada como *existente*, mas não foi examinada em sua *raiz*. Nem a *política* nem a *religião* foram trazidas perante o foro da crítica e, por essa razão, a *essência do homem* não chegou a ser investigada." (p. 209)

O senhor Grün declara aqui, portanto, as condições reais de vida dos homens como *fenômenos*, mas a religião e a política como o *fundamento e a raiz* desses fenômenos. Nessa frase desgastada, vemos que os socialistas verdadeiros sustentam as fraseologias ideológicas da filosofia alemã como verdades mais elevadas do que as exposições concretas dos socialistas franceses, mas vemos, simultaneamente, que eles buscam vincular seu objeto propriamente dito, a essência do homem, com os resultados da crítica francesa à sociedade. Sendo religião e política concebidas como fundamento das condições materiais de vida, é muito natural que tudo desemboque, em última instância, em investigações sobre a essência do homem, isto é, sobre a consciência que o homem tem de si mesmo. – Ao mesmo tempo, pode-se constatar que o senhor Grün nem está muito preocupado com o que está a copiar; numa passagem posterior, assim como nos *Rhein*[*ische*] *Jahrbücher*, ele se apropria, à sua maneira, do que constava dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* sobre a relação entre *citoyen*[1] e *bourgeois*[2], e que está em contradição direta com a frase acima.

Sonegamos do leitor, até o final, a exposição da frase sobre produção e consumo que foi confiada ao senhor Grün pelo socialismo verdadeiro. Ela é um exemplo concludente de como o senhor Grün usa as proposições do socialismo verdadeiro como metro para medir as realizações dos franceses e as expõe como puro absurdo ao arrancá-las de sua completa indeterminidade.

> "Produção e consumo podem ser separados em termos temporais e espaciais tanto na teoria quanto na *realidade externa*, mas em essência são Uma coisa só. Por acaso a mais comum das atividades laborais, como, por exemplo, fazer pão, não é uma produção que se transforma em consumo para centenas de outros? E não o é até mesmo para o próprio padeiro, que consome cereal, água, leite, ovos etc.? O consumo de sapatos e roupas não é a produção por sapateiros e alfaiates? [...] Acaso não estou produzindo ao comer pão? Estou produzindo em grande quantidade; produzo moinhos, formas,

[1] cidadão [2] burguês

> fornos e, consequentemente, arados, grades, manguais, mós, trabalhos de carpintaria, trabalhos de alvenaria" ("e, consequentemente", carpinteiros, pedreiros e agricultores, "consequentemente" seus pais, "consequentemente" todos os seus ascendentes, "consequentemente" Adão). "Acaso não estou consumindo ao produzir? Igualmente em grande quantidade [...] Ao ler um livro, estou a consumir, em primeiro lugar, o produto de muitos anos; ao guardá-lo para mim ou ao estragá-lo, estou a consumir o material e a atividade da fábrica de papel, da gráfica, do encadernador. Mas acaso não estou também produzindo? Talvez eu esteja a produzir um novo livro e, por meio disso, um novo papel, novos tipos de impressão, novas tintas, novas ferramentas de encadernação; pelo mero fato de eu lê-lo, e de mil outros o lerem também, produzimos, por meio do nosso consumo, uma nova edição e, com isso, todos aqueles materiais requeridos para sua consecução. Os que fabricam tudo isso consomem, por sua vez, matéria-prima em grande quantidade, que também precisa ser produzida e que só pode ser produzida mediante o consumo. [...] Em suma, *atividade e fruição* são Uma coisa só; quem as separou foi um mundo degenerado, que interpôs entre elas o conceito de *valor* e *preço*, rasgando, mediante esse conceito, o homem ao meio e, junto com o homem, a sociedade." (p. 191, 192)

Na realidade, produção e consumo estão muitas vezes em contradição. Só o que se precisa fazer diante disso é *interpretar* de verdade essa contradição, *captar* a verdadeira essência de produção e consumo, a fim de estabelecer a unidade de ambos e superar toda a contradição. Em consequência, essa teoria ideológica alemã se aplica com perfeição ao mundo existente; a unidade de produção e consumo é demonstrada com o auxílio de exemplos tirados da sociedade atual; ela existe *em si*. O senhor Grün demonstra, antes de mais nada, que de fato existe uma relação entre produção e consumo. Ele explica que não pode vestir um casaco nem comer pão a não ser que ambos tenham sido produzidos; explica, também, que na sociedade atual há pessoas que produzem casacos, sapatos, pão, coisas das quais outras pessoas são consumidoras. O senhor Grün considera essa noção uma novidade. Ele se expressa numa linguagem clássica, beletrístico-ideológica. Por exemplo:

> "Acredita-se que a fruição do café, do açúcar etc. seja puro consumo; mas acaso essa fruição não é também produção nas colônias?"

Ele poderia, da mesma forma, ter perguntado: acaso essa fruição não é a fruição do chicote pelos escravos negros e a produção de açoites nas colônias? Vemos que o resultado desse jeito efusivo nada mais é que uma apologia das condições existentes. A segunda noção, propalada pelo senhor Grün, consiste em que ele consome ao produzir, especialmente a matéria-prima, de modo geral, os custos de produção; trata-se da noção de que de nada não se faz nada, de que é necessário o *material*. Ele poderia ter encontrado em qualquer manual de economia, no capítulo "consumo reprodutivo", a explicação detalhada das emaranhadas relações que estão

envolvidas nesse processo, caso o manual não se limite, como faz o senhor Grün, ao conhecimento trivial de que sem couro não é possível fazer botas.

Até aqui, o senhor Grün conseguiu convencer a si mesmo de que deve haver produção para que haja consumo e de que na produção consome-se matéria-prima. Sua dificuldade começa propriamente quando ele tenta demonstrar que produz ao consumir. O senhor Grün faz uma tentativa totalmente frustrada de obter um pouquinho de luz sobre a mais trivial e geral das relações entre procura e oferta. Ele avança até a noção de que seu consumo, isto é, sua procura, produz nova oferta. Porém, ele esquece que sua procura deve ser uma procura *efetiva*, que ele deve oferecer um equivalente para o produto procurado, a fim de que sua procura provoque nova produção. Também os economistas se reportam à impossibilidade de separar consumo e produção e à identidade absoluta de procura e oferta, justamente quando querem provar que nunca ocorre superprodução; mas jamais expõem coisas tão canhestras e triviais como o senhor Grün. A propósito, esse jeito é igual ao que nobres, padrecos, rentistas etc. desde sempre usaram para demonstrar sua produtividade. O senhor Grün esquece, ademais, que hoje em dia o pão é produzido por moinhos movidos a vapor e que, antes, ele era produzido por moinhos movidos a vento e água e, antes ainda, por moinhos manuais; esquece, também, que esses diferentes modos de produção são totalmente independentes do mero ato de comer pão e que, portanto, se introduz aí um desenvolvimento histórico da produção, o qual nem sequer ocorre ao senhor Grün, ele "que produz em grande quantidade". O senhor Grün nem imagina que esses diferentes estágios da produção trazem consigo, também, diferentes relações de produção para o consumo, diferentes contradições entre ambos, que essas contradições só podem ser entendidas a partir de uma certa observação, só podem ser resolvidas através de uma transformação prática do respectivo modo de produção e de toda a condição social baseada nele. Se nos demais exemplos que apresenta o senhor Grün, por sua trivialidade, fica aquém do mais comum dos economistas, no exemplo do livro ele prova que estes são muito "mais humanos" do que ele. Eles nem cogitam em pedir que o senhor Grün, ao acabar de consumir um livro, produza de imediato um novo! Eles se contentam com que ele produza a sua própria formação com esse livro e, desse modo, exerça um efeito positivo sobre a produção como tal. O consumo reprodutivo do senhor Grün se transforma em puro milagre em virtude da omissão do elo intermediário, do simples pagamento, que a pura abstração do senhor Grün torna supérfluo, quando é ele que, de fato, torna a sua procura *efetiva*. Ele lê e, através desse simples *ato de ler*, proporciona aos fundidores de tipos, aos fabricantes de papel e aos gráficos as condições para produzir novos tipos, novo papel, novos livros. O seu simples consumo cobre os custos de produção de todas essas pessoas. A propósito, já comprovamos suficientemente de que maneira o senhor Grün consegue, pela leitura, produzir novos livros a partir de

livros velhos e ganhar o reconhecimento do mundo comercial como produtor de novo papel, novos tipos, nova tinta de impressão e novas ferramentas de encadernador. A primeira carta do livro de Grün termina com estas palavras: "Estou a ponto de me jogar na indústria". Em lugar nenhum do livro o senhor Grün renega essa sua divisa.

Em que consistiu, então, toda a atividade do senhor Grün? Para provar a proposição do socialismo verdadeiro sobre a unidade de produção e consumo, o senhor Grün se refugia nas proposições mais triviais possíveis da economia sobre procura e oferta, e para que estas, por sua vez, sirvam ao seu propósito, ele as recorta, suprimindo delas os elos intermediários necessários e transformando-as em puras fantasias. O cerne de tudo é, portanto, uma transfiguração ignorante e fantasiosa das condições existentes.

Característico é, ademais, o final socialista, no qual ele novamente tartamudeia o que dizem os seus predecessores alemães. Produção e consumo estão separados porque um mundo degenerado os separou à força. Como foi que esse mundo degenerado fez isso? Ele interpôs um *conceito* entre ambos. Com essa interposição, ele rasgou o homem *ao meio*. Não contente com isso, ele rasgou, junto com ele, também a sociedade, isto é, rasgou a si mesmo, igualmente ao meio. Essa tragédia ocorreu no ano de 1845.

A unidade de consumo e produção, que para os socialistas verdadeiros originalmente significava que a própria atividade produtiva deveria propiciar fruição (o que para eles, no entanto, é uma concepção puramente fantasiosa), é determinada pelo senhor Grün no sentido de que "consumo e produção, em termos econômicos, devem *coincidir*" (p. 196), ou seja, não pode ocorrer que a massa de produtos exceda as necessidades imediatas de consumo, o que naturalmente leva a que todo o movimento cesse. Em consequência, ele também acusa Fourier, com ar grave, de querer perturbar essa unidade mediante a *superprodução*. O senhor Grün esquece que a superprodução só provoca crises quando tem influência sobre o valor de troca dos produtos e que não só em Fourier, mas também no melhor dos mundos do senhor Grün, o valor de troca desapareceu. Sobre essa bobagem filistina nada há a dizer, a não ser que ela é digna do socialismo verdadeiro.

O senhor Grün repete, em muitos lugares e com grande autocomplacência, o seu comentário sobre a teoria da produção e do consumo defendida pelo socialismo verdadeiro. Assim, também, quando trata de Proudhon:

> "Pregai a liberdade social dos consumidores e tereis a verdadeira igualdade da produção." (p. 433)

Nada mais fácil do que pregar isso! O erro, até agora, estava apenas em

> "que os consumidores não foram educados, não foram formados, que nem todos consomem *humanamente*". (p. 432) "Esse ponto de vista de que o consumo constitui o critério da produção, e não o contrário, representa a morte de toda visão econômica existente até hoje." (ibidem) "A verdadeira solidarie-

dade dos homens entre si até mesmo torna verdadeira a proposição de que o consumo de cada um tem como pressuposto o consumo de todos." (ibidem)

O consumo de cada um tem, no contexto da concorrência, *plus ou moins*[1] continuamente o consumo de todos como pressuposto, assim como a produção de cada um tem como pressuposto a produção de todos. Trata-se apenas de determinar como, de que modo isso se dá. A isso o senhor Grün responde apenas com o postulado moral do consumo *humano*, do conhecimento da "verdadeira essência do consumo" (p. 432). Por não saber nada das condições reais de produção e consumo, não lhe resta outro refúgio a não ser o derradeiro esconderijo de um socialista verdadeiro, a essência do homem. Pela mesma razão, ele insiste em tomar como ponto de partida o consumo e não a produção. Quando se parte da produção, deve-se atentar às condições reais da produção e à atividade produtiva dos homens. Porém, quando se parte do consumo, é possível tranquilizar-se com a declaração de que não se consome "humanamente" e com o postulado do "consumo humano", da educação para o verdadeiro consumo e fraseologias similares, sem deter-se nem por um momento nas condições reais de vida dos homens e sua atividade.

Por fim, é preciso mencionar, ainda, que justamente os economistas que tomaram o consumo como ponto de partida eram reacionários e ignoraram o elemento revolucionário presente na concorrência e na grande indústria.

O "obtuso Pai Cabet" e o senhor Grün

O senhor Grün conclui o seu excurso sobre a escola de Fourier e sobre o senhor Reybaud com as seguintes palavras:

> "Quero incutir nos organizadores do trabalho a *consciência de sua essência*; quero *mostrar-lhes historicamente* de onde provêm [...] a esses seres híbridos [...] que *não hauriram de si mesmos nem mesmo a menor das ideias*. E mais tarde talvez eu ainda encontre espaço para expor o senhor Reybaud como mau exemplo, não só o senhor Reybaud, mas também o senhor Say. No fundo, o primeiro nem é tão ruim assim, ele só é tolo; mas o segundo é mais do que tolo, ele é erudito.
>
> Portanto..." (p. 260)

A postura de gladiador que o senhor Grün assume, suas ameaças contra Reybaud, o desprezo à erudição, suas promessas tonitruantes, são todos eles sinais seguros de que, nesse ponto, ele está prenhe de grandes coisas. Na plena "consciência de sua essência", intuímos desses sintomas que o senhor Grün estaria prestes a consumar um dos mais portentosos golpes de plagiador. Uma vez que se pegou a pista de sua tática, sua gritaria perde a inocência e se dilui, em toda parte, num calculismo matreiro.

[1] mais ou menos

"Portanto":

Segue um capítulo intitulado:

"A organização do trabalho"!

"Onde foi gerada esta ideia? – Na França. – Mas como?"

O capítulo também traz a etiqueta:

"Retrospectiva do século XVIII".

"Onde foi gerado este" capítulo do senhor Grün? "Na França. Mas como?" O leitor ficará sabendo de imediato.

Uma vez mais, recorde-se o leitor que, neste ponto, o senhor Grün, à maneira meticulosa dos alemães, quer incutir nos organizadores do trabalho franceses a consciência de sua essência mediante uma demonstração histórica.

Portanto.

Tendo o senhor Grün notado que Cabet era "obtuso" e que sua "missão havia muito já estava concluída" – algo que ele, claro, já tinha percebido muito tempo antes –, não acabou "tudo naturalmente" entre eles. Ao contrário, o senhor Grün deu a Cabet uma nova missão: a de compor, mediante algumas citações arbitrariamente embaralhadas, o "pano de fundo" francês da sua própria história alemã do desenvolvimento socialista do século XVIII.

Como ele faz isso? Ele lê *"produtivamente"*.

No décimo segundo e no décimo terceiro capítulos de sua *Voyage en Icarie*, Cabet embaralha as opiniões de autoridades antigas e modernas favoráveis ao comunismo. Ele não tem nenhuma pretensão de descrever um movimento histórico. O burguês francês tem o comunismo na conta de uma pessoa de má-fama. Muito bem, diz Cabet, eu vos apresentarei as provas testemunhais dos homens mais respeitáveis de todos os tempos, provas que falam em favor do caráter de meu cliente; e Cabet procede como um advogado. Ele transforma em testemunhos favoráveis ao seu cliente até mesmo os desfavoráveis. Não se pode exigir fidelidade histórica num discurso de defesa. Se a um homem famoso ocasionalmente escapou uma palavra contra o dinheiro, contra a desigualdade, contra a riqueza, contra as mazelas sociais, Cabet a retoma, pede que ela seja repetida, transforma-a na confissão de fé do homem, manda imprimi-la, bate palmas e exclama com afabilidade irônica, dirigindo-se ao seu burguês incomodado: *Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?*[1] Não há um que lhe escape, nem Montesquieu, nem Sieyès, nem Lamartine, nem mesmo Guizot – todos comunistas *malgré eux*[2]. *Voilà mon communiste tout trouvé*![3]

No seu estado de espírito produtivo, o senhor Grün lê as citações reunidas por Cabet para o século XVIII; em nenhum momento ele duvida de que

[1] Escuta, escuta! Por acaso ele não era comunista? [2] malgrado sua própria vontade [3] Eis meu comunista pego no ato!

tudo aquilo esteja correto, cria para o leitor, a partir de sua fantasia, um nexo místico entre os autores que em Cabet aparecem casualmente na mesma página, rega tudo isso com sua excreção beletrística jovem-alemã e o batiza com o título acima.

Portanto.

Senhor Grün:

O senhor Grün inicia sua retrospectiva com as seguintes palavras:

"A ideia social não caiu do céu; ela é orgânica, isto é, surgiu pela via do desenvolvimento gradativo. Não posso escrever aqui sua história completa, não posso começar com os hindus e chineses, passar para a Pérsia, o Egito e a Judeia, inquirir gregos e romanos quanto à sua consciência social, interrogar o cristianismo, o neoplatonismo e a patrística, deixar que falem a Idade Média e os árabes, examinar a Reforma e a filosofia que começa a despertar e assim chegar ao século XVIII." (p. 261)

Cabet:

Cabet inicia suas citações com as seguintes palavras:

"*Vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux [...] ni aux prêtes Égyptiens, ni à Minos [...] Lycurge et Pythagore [...] je ne vous parle non plus de Confucius et de Zoroastre, qui l'un Chine et l'autre en Perse [...] proclamèrent ce principe*."[1] (*Voyage en Icarie*, 2. ed., p. 470)

Após as passagens citadas, Cabet aborda a história grega e romana, interroga o cristianismo, o neoplatonismo, a patrística, a Idade Média, a Reforma, a filosofia que começava a despertar (cf. Cabet, p. 471-82). O senhor Grün deixa o trabalho de copiar essas onze páginas para "gente mais paciente, na medida em que o pó dos livros manteve em seus corações o humanismo necessário" (a saber, para fazer esse trabalho de cópia) (Gr[ün,] p. 261). Apenas a consciência social dos *árabes* pertence ao senhor Grün. Ficamos em ansiosa expectativa quanto às revelações que ele compartilhará sobre isso com o mundo. "Devo restringir-me ao século XVIII." Sigamos, pois, o senhor Grün até o século XVIII, por ora apenas comentando que em Grün estão sublinhadas praticamente *as mesmas palavras* que em Cabet.

[1] "Vós, adversários da comunidade, afirmais que ela tem a seu favor apenas algumas opiniões sem crédito nem peso; pois bem, inquirirei diante dos vossos olhos a história e todos os filósofos: ouvi! Não me deterei no relato a respeito de diversos povos antigos, que praticavam ou haviam praticado a comunhão de bens! Tampouco deter-me-ei nos hebreus [...], nos sacerdotes egípcios, em Minos, [...] Licurgo nem Pitágoras [...] nada vos direi tampouco sobre Confúcio nem Zaratustra, que proclamaram este princípio, aquele na China e este na Pérsia [...]"

Senhor Grün:

"Locke, o fundador do sensualismo, diz: Aquele que possui além de suas necessidades ultrapassa os limites da razão e da justiça primitiva e rouba o que pertence a outros. *Todo excesso é uma usurpação*, e a visão do indigente deve[399] despertar o remorso na alma do rico. Homens perversos, que nadais no excesso e na volúpia, tremei diante da possibilidade de que um dia o infeliz, que hoje carece do necessário, venha a *conhecer de verdade os Direitos do Homem*. A fraude, a deslealdade, a ganância produziram a desigualdade das posses, *que perfaz a desgraça* do *gênero humano*, ao acumular todos os sofrimentos, por um lado, junto às riquezas e, por outro lado, junto à miséria. *O filósofo deve encarar, portanto, o uso da moeda como uma das invenções mais funestas da indústria humana*." (p. [265,] 266)

Cabet:

"Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable Gouvernement civil*:*

'Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et enlève *ce qui* appartient aux autres. *Toute* superfluité *est une* usurpation*, et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'apprenne à connaître vraiment les* droits de l'homme*.' Ecoutez-le s'écrier encore: 'La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette* inégalité *dans les* fortunes, *qui fait le* malheur de l'espèce humaine, *en amoncelant d'un côté tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misere'" (do que o senhor Grün faz um absurdo). "Le philosophe doit donc considérer l'usage de la* monnaie *comme une des plus* funestes *inventions de l'industrie humaine*." [1] (p. 485)

O senhor Grün conclui, dessas citações de Cabet, que Locke teria sido "um adversário do sistema monetário" (p. 264), "o adversário mais declarado do dinheiro e de todo tipo de posse que vai além da necessidade" (p. 266). Infelizmente, esse Locke foi um dos primeiros propugnadores científicos do sistema monetário, um patrono muito especial do açoitamento dos vagabundos e *paupers* [2], um dos *doyens*[3] da moderna economia política.

[1] "Mas aqui está Locke; escutai-o a exclamar no seu admirável *Governo Civil*: 'Aquele que possui além de suas necessidades ultrapassa os limites da razão e da justiça primitiva e *rouba* o que *pertence a outros*. Todo *excesso* é uma *usurpação*, e a visão do indigente deveria despertar o remorso na alma do rico. Homens perversos, que nadais na opulência e na volúpia, tremei diante da possibilidade de que o infeliz que hoje carece do necessário um dia venha a conhecer de verdade *os Direitos do Homem*'. Ouvi como continua a exclamar: 'A fraude, a má-fé, a ganância, ao amontoarem de um lado todos os vícios junto com a riqueza e do outro lado todos os sofrimentos junto da miséria, produziram aquela *desigualdade das posses* que perfaz a *desgraça do gênero humano*'. O filósofo deve considerar, portanto, o uso do *dinheiro* como uma das invenções *mais funestas* da atividade humana" [2] pobres, esmoleiros [3] decanos

O senhor Grün:

"Já *Bossuet*, o bispo de Meaux, diz em sua *Política extraída da Sagrada Escritura*: 'Sem os governos' ('sem a política' – complemento ridículo do senhor Grün), a terra e, com ela, todos os seus bens pertenceriam aos homens de maneira tão comunitária quanto o ar e a luz; segundo o direito primitivo da natureza, ninguém tem um direito particular ao que quer que seja. Tudo *pertence a todos; é do governo civil que se origina a propriedade*'. Um padreco do século XVII possui a honestidade de dizer tais coisas, tais concepções! Também o germânico *Puffendorf* (isto é, o senhor Grün), conhecido apenas por um epigrama de Schiller[400], opinou: '*A atual desigualdade das fortunas é uma injustiça* que pode desencadear todas as demais desigualdades por meio da *insolência* dos ricos e da *covardia* dos pobres'." (p. 270) O senhor Grün ainda acrescenta: "Não queremos digressionar, mas permanecer na França".

Cabet:

"*Ecoutez le baron de* Puffendorff, *professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller d'état à Stockholm et à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divise, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une* injustice *qui n'entraîne les autres inégalités" (traduzido de modo absurdo pelo senhor Grün) "que par* l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres.

Et Bossuet, *l'évêque de Meaux, le précepteur du dauphin de France, le célèbre Bossuet, dans* sa 'Politique tiré de l'Ecriture sainte', *rédigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît-il pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi* communs *entre les hommes que l'air et la lumière: Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit particulier sur quoi que* ce soit: tout est à tous, *et c'est du gouvernement civil que naît la propriété"*[1] (p. 486).

A "digressão" do senhor Grün para fora da França consiste em que Cabet cita um alemão. Ele até mesmo grafa o nome alemão conforme a grafia incorreta

[1] "Escutai o barão de *Puffendorff*, professor de Direito natural na Alemanha e conselheiro de Estado em Estocolmo e Berlin, que, no seu direito da natureza e dos povos, refuta as doutrinas de Hobbes e Grotius sobre a monarquia absoluta, que proclama a igualdade natural, a fraternidade e a comunhão de bens primitiva e que reconhece que a propriedade é uma instituição humana, que procede de uma partilha consentida, de modo geral, para assegurar a cada um e sobretudo ao trabalhador uma possessão perpétua, indivisa ou dividida, e que, em consequência, a desigualdade atual das fortunas é uma *injustiça* que desencadeia as demais desigualdades [...] apenas devido *à insolência dos ricos e à covardia dos pobres*. – E Bossuet, o bispo de Meaux, o preceptor do Delfim da França, o famoso Bossuet, acaso também não reconhece – na sua *Política extraída das Sagradas Escrituras*, que ele redigiu para a instrução do Delfim – que, sem os governos, a terra e todos os bens pertenceriam aos homens de maneira tão *comunitária* quanto o ar e a luz: segundo o direito primitivo da natureza, ninguém tem um direito particular ao *que quer que seja; tudo pertence a todos* e é só com o governo civil que se origina a propriedade"

do francês[401]. Abstraindo do fato de ocasionalmente traduzir errado e omitir, ele surpreende pelas melhorias que introduz no texto. Cabet fala, primeiro, de Pufendorff e depois de Bossuet; o senhor Grün fala primeiro de Bossuet e depois de Pufendorff. Cabet fala de Bossuet como um homem famoso; o senhor Grün o chama de "um padreco". Cabet cita Pufendorff com seus títulos; o senhor Grün faz a observação sincera de que ele só é conhecido por um epigrama de Schiller. Agora ele também o conhece de uma citação de Cabet, ficando evidente que esse obtuso francês, chamado Cabet, não estudou apenas seus conterrâneos, mas também os alemães melhor do que o senhor Grün.

Cabet diz: "Apresso-me para chegar aos grandes filósofos do século XVIII, e começo com Montesquieu" (p. 487); o senhor Grün, para chegar a Montesquieu, começa com uma descrição "do gênio legislativo do século XVIII" (p. 282). Comparem-se as respectivas citações de Montesquieu, Mably, Rousseau, Turgot. Para nós, é suficiente comparar, aqui, o que Cabet e o senhor Grün dizem sobre Rousseau e Turgot. Cabet passa de Montesquieu a Rousseau; o senhor Grün constrói a seguinte transição: "Rousseau foi o político radical, assim como Montesquieu o constitucional".

O senhor Grün cita de *Rousseau:*

"O maior dos males já aconteceu quando se precisa defender pobres e conter ricos etc."
....
....
(conclui com as palavras) "do que decorre que a condição social só é vantajosa para os homens quando todos eles têm algo e nenhum deles tem demais". De acordo com o senhor Grün, Rousseau fica "confuso e totalmente hesitante quando tem de declarar algo a respeito da seguinte pergunta: que transformação ocorre com a posse anterior quando o homem selvagem ingressa na sociedade? O que responde ele? Ele responde: a natureza tornou todos os bens comuns [...] (conclui com as palavras:) em caso de partilha, a parte de cada um se torna sua propriedade". (p. 284, 285)

Cabet:

"*Ecoutez maintenant Rousseau, l'auteur de cet immortel* Contrat social *[...] écoutez: 'Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs [...] dans le cas de partage le part de chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens'." (Máxima que o senhor Grün omite.) "Ecoutez encore: '[...] (conclui assim:) "d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.'*

Ecoutez, écoutez encore Rousseau dans son Économie politique*: 'Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre, et des riches à contenir'"* [1] etc. etc. (p. 489, 490)

[1] "Escutai agora *Rousseau*, o autor deste imortal *Contrato social* [...] escutai: 'Os homens são iguais em direito. A natureza tornou todos os bens comuns [...] Em caso de partilha, a parte de cada um se torna sua propriedade. Em todos os casos, a sociedade é sempre a única proprietária de todos os bens. Continuai a escutar: '[...] do que decorre que a condição social só é vantajosa para os homens quando todos eles têm algo e nenhum deles tem demais'. – Escutai, escutai ainda Rousseau na sua *Economia política*: 'O maior dos males já ocorreu quando se precisa defender pobres e conter ricos'"

A inovações geniais do senhor Grün consistem aqui, primeiramente, em embaralhar as citações do *Contrat social* e da *Économie politique* e, em segundo lugar, em começar por onde Cabet conclui. Cabet menciona os títulos dos escritos rousseaunianos que ele cita; o senhor Grün silencia sobre eles. A nosso ver, essa tática se explica pelo fato de Cabet falar de uma *Économie politique* de Rousseau, obra que o senhor Grün não deve conhecer porque não ocorre em nenhum epigrama de Schiller. Para o senhor Grün, que perscrutou todos os segredos da *Encyclopedie* (cf. p. 263), continuou sendo um segredo o fato de a Economie politique de Rousseau nada mais ser que o artigo da *Encyclopedie* sobre a *économie politique*.

Passemos, agora, a *Turgot*. No caso deste, o senhor Grün não se contenta mais com o simples ato de copiar citações, mas copia também as descrições que Cabet faz de Turgot.

O senhor Grün:

"Uma das tentativas mais nobres e mais vãs de implantar o novo no solo do antigo, que ameaçava ruir em toda parte, foi feita por Turgot. Em vão. A aristocracia provoca propositalmente um período de fome, instiga revoltas, conspira e difama até que o jovial Luís demite o seu ministro. – A aristocracia não quis ouvir, por isso foi obrigada a sentir. O desenvolvimento da humanidade sempre vinga, da forma mais terrível, os bons anjos que fazem ouvir o último grito urgente de advertência antes de alguma catástrofe. O povo francês bendisse Turgot, Voltaire desejou beijar-lhe a mão antes de morrer, o rei o havia chamado de amigo. [...] Turgot, o barão, o ministro, um dos últimos senhores feudais, perseguia a ideia de que deveria ser inventada uma prensa caseira para assegurar plenamente a liberdade de imprensa." (p. 289, 290)

Cabet:

"*Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait.*" (p. 497) "*Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même à l'invention d'une presse à domicile.*" [1] (p. 495)

[1] "Entretanto, enquanto o rei declara que na corte apenas ele e seu ministro (Turgot) são amigos do povo, enquanto o povo o cumula de bênçãos, enquanto os filósofos o cobrem de admiração, enquanto Voltaire, antes de morrer, quer beijar a mão que assinou tantas leis de melhorias para o povo – enquanto isso, a aristocracia conspira, organiza até mesmo um longo período de fome e revoltas para derrubá-lo e consegue, com suas intrigas e difamações, atiçar os salões de Paris contra o reformador e fazer que o próprio Luís XVI se arruíne, forçando-o a demitir o virtuoso ministro que poderia tê-lo salvo." – "Voltemos a Turgot, o barão, o ministro de Luís XVI durante o primeiro ano

Cabet chama Turgot de barão e ministro; o senhor Grün copia isso dele. Mas para enfeitar o texto de Cabet ele transforma o filho mais novo do *prévôt*[1] dos comerciantes de Paris em "um do *mais antigos* senhores feudais". Cabet se engana ao descrever o período de fome e a revolta de 1775 como resultado das maquinações da aristocracia. Até a época atual não se tem clareza sobre quem foram os autores do alarde a respeito do período de fome e do movimento a ele vinculado. Em todo caso, os parlamentos e os preconceitos populares tiveram mais participação nisso do que a aristocracia. Está perfeitamente em ordem que o senhor Grün copie esse erro do "obtuso Pai" Cabet. Ele crê em Cabet como se fosse um evangelho. Apoiado na autoridade de Cabet, o senhor Grün inclui Turgot entre os comunistas, Turgot, um dos chefes da escola fisiocrática, o mais resoluto representante da livre concorrência, o defensor do lucro, o professor de Adam Smith. Turgot foi um grande homem porque correspondeu ao seu tempo e não às fantasias do senhor Grün. Já mostraremos como estas surgiram.

Passemos, agora, aos homens da Revolução Francesa. Cabet causa extremo constrangimento ao burguês contra o qual advoga ao incluir Sieyès entre os precursores do comunismo, mais precisamente porque Sieyès reconhece a igualdade dos direitos e só admite a propriedade por meio do Estado (Cabet, p. 499-502). O senhor Grün, que "está condenado a achar o espírito francês insuficiente e superficial toda vez que o tem por perto", copia isso com confiança e tem a presunção de achar que um velho líder partidário como Cabet teria sido chamado para a tarefa de manter o "humanismo" do senhor Grün longe "do pó dos livros". Cabet prossegue: "Écoutez le fameux Mirabeau!"[2] (p. 504); o senhor Grün diz: "Escutemos Mirabeau!" (p. 292), e cita algumas das passagens destacadas por Cabet, nas quais Mirabeau se declara favorável à partilha equânime da herança entre os irmãos. O senhor Grün exclama: "Comunismo para a família!" (p. 292). Utilizando esse método, o senhor Grün pode percorrer todas as instituições burguesas e descobrir em toda parte uma porção de comunismo, de maneira que, todas juntas, elas representam o comunismo perfeito. Ele pode batizar o *Code Napoléon* de *code de la communauté*[3] e descobrir colônias comunistas nos prostíbulos, casernas e prisões.

Finalizemos essa série monótona de citações com *Condorcet*. A comparação entre os dois livros mostrará ao leitor, de maneira bem especial, como o senhor Grün omite, embaralha, ora cita títulos, ora não, omite os dados cronológicos, porém segue exatamente a mesma ordem de Cabet, mesmo que este não siga exatamente a cronologia; e, no final das contas, ele não consegue apresentar mais do que um excerto mal e temerosamente camuflado de Cabet.

de seu governo, o qual quer reformar os abusos, o qual efetua uma série de reformas, o qual quer introduzir uma nova linguagem e o qual, para assegurar a liberdade de imprensa, trabalha com as próprias mãos na invenção de uma prensa caseira"

[1] preposto [2] "Escutai o famoso Mirabeau!" [3] Código da comunidade

o senhor Grün:

"O girondino radical é *Condorcet*. Ele reconhece a injustiça da distribuição das posses, ele desculpa o povo pobre [...] se o povo está um tanto ladrão por princípio, isto se deve às instituições. No seu jornal *A instrução social*, [...] ele admite até mesmo grandes capitalistas...

Condorcet entrou com um requerimento no Legislativo para repartir os 100 milhões dos três príncipes emigrados em 100.000 partes [...] organiza a educação e a *instituição* de auxílios públicos." (Cf. o texto original)

"No *seu* relatório ao Legislativo referente à educação pública, Condorcet diz: 'Oferecer a todos os indivíduos do gênero humano os meios para satisfazerem suas necessidades [...] é o objeto da educação e o dever do poder estatal etc." (Aqui, o senhor Grün transforma o relatório do Comitê *sobre* o plano de Condorcet num relatório de Condorcet.) (Grün, p. 293, 294)

Cabet:

"*Entendez* Condorcet *soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin" [...]. (Segue uma longa passagem de Cabet que conclui assim:) "'C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est Si souvent un peu voleur par principe'. Écoutez-le dans son journal* L'instruction sociale *[...] il tolère même de grands capitalistes." etc.*

"Écoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'assemblée législative: 'Décrétez que les biens des trois princes, français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé'" – o que o senhor Grün omite*) "'soient sur-le-champ mis en vente [...] ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens [...] organisez l'instruction et les* établissements *de secours publics'.*

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'assemblée législative son rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: 'L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir a leurs besoins [...] tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice.'" [1] etc. (p. 502-3, 505, 509)

[1] "Ouvi *Condorcet* sustentar em sua resposta à Academia Berlinense" [...]. "'Ou seja, é somente porque as instituições são ruins que o povo é tantas vezes um pouco ladrão por princípio' – Escutai-o em seu jornal *'A educação social'* [...] ele tolera até mesmo grandes capitalistas [...]" – "Ouvi um dos líderes girondinos, o filósofo Condorcet, falar no dia 6 de julho de 1792 da tribuna da Assembleia Legislativa: 'Decretai que os bens dos três príncipes franceses (Luís XVIII, Carlos X e o príncipe de Condé) sejam imediatamente postos à venda [...] esses bens chegam a quase 100 milhões, e então, no lugar dos três príncipes, colocareis cem mil cidadãos [...] organizai a educação e *instituições* públicas de auxílio'. – Porém, escutai o Comitê para a Educação Pública a apresentar à Assembleia Legislativa, no dia 20 de abril de 1792, seu relatório sobre o plano de educação proposto por Condorcet: 'A educação pública deve oferecer a todos os indivíduos os meios para eles satisfazerem suas necessidades [...] este deve ser o objetivo prioritário de uma educação nacional e, desse ponto de vista, ele representa um dever de justiça para o poder político'"

Valendo-se desse plágio descarado de Cabet, o senhor Grün incute nos organizadores do trabalho franceses, pela via histórica, a consciência de sua essência e, além disso, procede ocasionalmente segundo o princípio: *divide et impera*[1]. Em meio às citações, ele lança, de imediato, o seu juízo definitivo sobre as pessoas que ele acabou de conhecer a partir de uma única passagem, profere algumas fraseologias sobre a Revolução Francesa e reparte o todo em duas metades mediante algumas citações tiradas de Morelly; este havia entrado *en vogue*[2] em Paris pela ação de Villegardelle justamente no tempo certo para o senhor Grün, mas as passagens principais de sua obra já haviam sido traduzidas no *Vorwärts!*402 de Paris muito tempo antes de o senhor Grün chegar lá. Daremos, aqui, apenas alguns exemplos contundentes da displicência com que o senhor Grün traduz:

Morelly:

> "*L'intérêt rend les cœurs* dénaturés *et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes* que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes." [3]

O senhor Grün:

> "O interesse deixa os corações *não naturais* e esparge amargura sobre os mais doces laços, que ele transforma em pesadas cadeias, *as quais os nossos esposos detestam e, ademais, a si mesmos*." (p. 274)

Puro absurdo.

Morelly:

> "*Notre âme [...] contracte une soif si furieuse qu'elle se* suffoque *pour l'étancher*." [4]

O senhor Grün:

> "Nossa alma [...] fica com [...] uma sede tão furiosa *que ela sufoca para estancá-la*." (ibidem)

Mais uma vez, puro absurdo.

Morelly:

> "Ceux qui *prétendent* régler les mœurs et dicter des lois" [5] etc.

O senhor Grün:

> "Aqueles que *simulam* regulamentar os costumes e ditar leis" etc. (p. 275)

Todos os três erros, tirados de uma única passagem de Morelly, constam em catorze linhas do senhor Grün. Também em sua descrição de Morelly há longos plágios de Villegardelle.

---

[1] Divide e impera [2] em voga [3] "O interesse deixa os corações *desnaturados* e esparge amargura sobre os mais doces laços, que ele transforma em pesadas cadeias, *as quais*, entre nós, *são detestadas pelos esposos ao detestarem a si mesmos*" [4] "Nossa alma [...] fica com uma sede tão furiosa que ela se *sufoca* para estancá-la" [5] "Aqueles que *pretendem* regrar os costumes e ditar as leis"

O senhor Grün é capaz de resumir toda a sua sabedoria sobre o século XVIII nas seguintes palavras:

> "O sensualismo, o deísmo e o teísmo arremeteram unidos contra o mundo antigo. O mundo antigo ruiu. Quando se tratava de construir um mundo novo, o deísmo foi vitorioso na Constituinte, o teísmo no convento, o puro sensualismo foi decapitado ou silenciado." (p. 263)

Vemos, aqui, como a mania filosófica de despachar a história com algumas categorias da história da Igreja chega, no caso do senhor Grün, ao estágio da mais profunda humilhação, o da mera fraseologia beletrística; vemos como ela serve apenas de arabesco aos seus plágios. *Avis aux philosophes!*[1]

Pulamos o que o senhor Grün diz sobre o comunismo. As notas históricas foram copiadas por ele das brochuras de Cabet, a *Voyage en Icarie* tal como foi adotada pelo socialismo verdadeiro (cf. *Bürgerbuch* e *Rheinische Jahrb*[*ücher*])[403]. Quando chama Cabet de o "O'Connell comunista da França" (p. 382), o senhor Grün demonstra o seu conhecimento das condições vigentes na França e, ao mesmo tempo, na Inglaterra, e prossegue:

> "Ele seria capaz de mandar me enforcar se tivesse o poder para isso e se soubesse o que penso e escrevo sobre ele. Esses agitadores são perigosos para gente como nós, porque eles são *obtusos*." (p. 382)

Proudhon

> "O senhor Stein expediu para si mesmo o mais brilhante atestado de pobreza intelectual, já que ele tratou este Proudhon *en bagatelle*[2]." (cf. *Einundzw[anzig] Bogen*, p. 84) "Todavia, é preciso algo mais do que o repolho cozido de Hegel para que se siga essa lógica encarnada." (p. 411)

Alguns poucos exemplos devem mostrar que, também nestes trechos, o senhor Grün permanece fiel a si mesmo.

Nas p. 437-44, ele traduz alguns excertos das provas econômico-políticas que Proudhon apresenta para demonstrar que a propriedade é impossível e, no final, exclama:

> "A essa crítica da propriedade, que representa a sua *dissolução completa*, nada precisamos acrescentar! Não queremos escrever, aqui, nenhuma nova crítica que venha a abolir novamente a igualdade da produção, a individualização dos mesmos trabalhadores. Já indiquei o necessário acima; o restante" (que o senhor Grün não indicou) "se descobrirá por ocasião da reconstrução da sociedade, da instituição das verdadeiras relações de posse." (p. 444)

Dessa maneira, o senhor Grün procura safar-se de abordar os argumentos econômico-políticos desenvolvidos por Proudhon e, ao mesmo tempo, procura se elevar acima deles. Todas as provas apresentadas por Proudhon

---

[1] Aviso aos filósofos! [2] como uma bagatela, um zero

são falsas, o que o senhor Grün descobrirá assim que algum outro autor vier a demonstrar isso.

Os comentários apresentados n'*A sagrada família* sobre Proudhon, em especial sobre o fato de Proudhon criticar a economia política a partir do ponto de vista econômico-político e o direito a partir do ponto de vista jurídico, são copiados pelo senhor Grün. Entretanto, ele entendeu tão pouco [d]o [q]ue de fato se trata que omitiu o ponto alto [pro]priamente dito, [a saber,] que Proudhon afirma a validade das *ilus*[*ões* dos] juristas e economistas fren[te] à sua práxis[e] formula [fraseologias] totalmente absurdas em relação à proposição acima.

O aspecto mais importante do livro de Proudhon intitulado *De la création de l'ordre dans l'humanité*[1] é a sua *dialectique sérielle*[2], a tentativa de propor um método de pensar em que as ideias independentes são substituídas pelo *processo do pensar* [*Denkprozeß*]. A partir do ponto de vista francês, Proudhon busca uma dialética como a que Hegel realmente formulou. Portanto, a afinidade com Hegel existe aqui, *realiter*[3], não precisa ser criada pela analogia fantasiosa. Aqui, portanto, teria sido fácil empreender a crítica à dialética de Proudhon, desde que se tivesse feito a crítica à dialética de Hegel. Isso, porém, não se pode exigir dos socialistas verdadeiros, sobretudo porque Feuerbach, o filósofo que eles reivindicam para si, não logrou êxito na tentativa. O senhor Grün procura escamotear sua tarefa de uma maneira realmente cômica. Justamente no ponto em que ele deveria utilizar sua artilharia pesada alemã, ele foge com um gesto obsceno. Num primeiro momento ele enche algumas folhas com traduções e, em seguida, explica a Proudhon, com uma dilatada *captatio benevolentiæ*[4] beletrística, que, com toda a sua *dialectique sérielle*, ele só *pretendia bancar o erudito*. Mas ele também procura consolá-lo com a seguinte exortação:

> "Ó, meu caro amigo, não te iludas no que diz respeito ao ser-*erudito* (e ser--*professor*). Tivemos que *desaprender de novo tudo* o que nossos escolarcas e máquinas universitárias (com exceção de Stein, Reybaud e Cabet) tentaram nos incutir com tão imenso esforço, com tanta má-vontade de parte deles e nossa." (p. [457])

Para provar que ele agora não aprende mais "com tão imenso esforço", ainda que talvez com exatamente "tanta má-vontade", o senhor Grün começa, em Paris, no dia 6 de novembro, seus est[ud]os socialistas e suas cartas, [e], até o dia 20 de janeiro subsequente, já havia concluído [não] só os *estudos*, mas "necessariamente" também [a *exposição da]* *"verdadeira impressão geral de to[d]o o caminho percorrido"*.

---

[1] Sobre a criação da ordem na humanidade [2] dialética serial [3] realmente [4] busca da popularidade

V
"O DR. GEORG KUHLMANN VON HOLSTEIN"
ou
A PROFECIA DO SOCIALISMO VERDADEIRO

O NOVO MUNDO ou O REINO DO ESPÍRITO NA TERRA. *PROCLAMAÇÃO*[404]

> No prefácio, consta que "Faltava um homem cuja boca transformasse em linguagem todo o nosso sofrimento e todo nosso anseio e esperança, em suma, tudo o que move o âmago de nosso tempo. E, em meio ao tumulto do desespero e da dúvida, ele teria de surgir da solidão do espírito com a solução do enigma que, com imagens tão vivas, circunda a todos nós. Este homem tão esperado por nosso tempo – ele apareceu. *É o Dr. Georg Kuhlmann von Holstein*".

August Becker, o autor dessas linhas, permitiu, portanto, que um espírito muito simplório e um caráter muito dúbio lhe pusesse na cabeça que nem um único enigma teria sido resolvido, nem uma única energia teria sido despertada – o movimento comunista, que já tomou conta de todos os países civilizados, seria uma noz oca, da qual não se consegue achar o miolo, um ovo universal posto por uma galinha universal, sem o concurso de um galo –, pois o verdadeiro miolo e o autêntico galo no terreiro seria: o Doutor Georg Kuhlmann von Holstein!...

Porém, esse grande galo universal é um capão bem ordinário, que fez que os artesãos alemães da Suíça o cevassem por algum tempo e que não escapará ao seu destino.

Naturalmente, não achamos que o Doutor Kuhlmann von Holstein seja um charlatão bem ordinário e um impostor astuto que não acredita no poder de cura do seu elixir da vida longa e que, com toda a sua macrobiótica, vise apenas conservar a vida de sua própria pessoa – de forma alguma, pois sabemos muito bem que esse inspirado doutor é um charlatão *espiritualista*, um impostor *piedoso*, um espertalhão *místico*, que, todavia, como todos os de sua espécie, não é muito escrupuloso na escolha dos meios, já que há um vínculo orgânico entre a sua pessoa e os seus fins sagrados. É que os fins sagrados sempre estabelecem um vínculo orgânico dos mais íntimos com as pessoas sagradas; pois são de natureza *puramente* idealista e existem *apenas* dentro das *cabeças*. Todos os idealistas, sejam eles filosóficos ou reli-

giosos, antigos ou modernos, acreditam em inspirações, em revelações, em salvadores, em milagreiros; o fato de essa crença assumir ora a forma tosca religiosa, ora a forma erudita filosófica depende apenas do seu grau de instrução, assim como depende unicamente da medida de sua energia, de seu caráter, de sua posição social etc., se adotam um comportamento passivo ou ativo em relação à crença milagrosa, isto é, se são pastores milagreiros ou se são ovelhas, se, ao sê-lo, perseguem fins teóricos remotos ou fins bem práticos.

Kuhlmann é um homem muito enérgico e não lhe falta a formação filosófica; de modo algum se comporta passivamente para com a crença milagrosa e, em sua ação, persegue fins bem práticos.

A única coisa que August Becker tem em comum com Kuhlmann é a enfermidade psíquica nacional. O bom homem "tem pena daqueles que não são capazes de compreender que a vontade e o pensamento de nossa época só podem ser expressos por indivíduos". Para o idealista, todo e qualquer movimento transformador do mundo existe apenas na cabeça de um eleito, e o destino do mundo depende de que essa cabeça única, que possui toda a sabedoria como proprietário privado, não seja mortalmente atingida por alguma pedra realista antes de ter feito as suas revelações. "Ou por acaso não é assim?", acrescenta desafiadoramente August Becker. "Reuni todos os filósofos e teólogos atuais, fazei-os discutir e votar e, então, observai os resultados!"

Para o ideólogo, todo o desenvolvimento histórico se reduz às abstrações teóricas do desenvolvimento histórico, na forma que assumiram nas "cabeças" de todos os "filósofos e teólogos da atualidade"; todavia, por ser impossível "reunir" todas essas "cabeças" e fazê-las "discutir e votar", é preciso que haja Uma cabeça sagrada que forme a ponta de todas aquelas cabeças filosóficas e teológicas, e esse *cabeça-pontuda* constitui a *unidade* especulativa dos *cabeçudos* [*Dickköpfe*] – o Salvador.

Esse sistema de cabeças é tão velho quanto as pirâmides do Egito, com as quais possui certa semelhança, e tão novo quanto a monarquia da Prússia, em cuja capital ele recentemente ressuscitou rejuvenescido. Esses dalai-lamas idealistas têm, em comum com o Dalai Lama real, o fato de quererem se persuadir de que o mundo do qual extraem seu alimento não poderia subsistir sem as suas excreções sagradas. Mas, assim que essa loucura idealista se torna *prática*, vem imediatamente à tona seu caráter *maligno*, sua sede clerical de poder, seu fanatismo religioso, sua charlatanice, sua hipocrisia pietista, sua fraude piedosa. O milagre é a ponte de asnos que leva do reino da ideia para a *práxis*. O senhor Dr. Georg Kuhlmann von Holstein é uma tal ponte de asnos – ele é inspirado – e, por essa razão, é inevitável que sua palavra mágica mova até as montanhas mais firmes; isso serve de consolo para as criaturas pacientes que não sentem energia suficiente dentro de si mesmas a fim de explodir essas montanhas com *pólvora natural*; é fonte de confiança para os cegos e vacilantes que não conseguem ver o nexo concreto entre as manifestações ainda muito esparsas do movimento revolucionário.

"Faltou até agora", diz August Becker, "um ponto de unificação."

Santo Georg[405] supera, sem muito esforço, todos os obstáculos reais [*realen*], transformando todas as coisas reais [*realen*] em ideias e construindo a si próprio como a unidade especulativa dessas coisas, o que permite que ele as "governe e as organize":

> "A *sociedade das ideias* é o mundo. E sua unidade *ordena e governa* o mundo." (p. 138)

Nessa *"sociedade das ideias"*, o nosso profeta manda e desmanda do jeito que bem entende.

> "Queremos perambular por aí guiados pela nossa própria ideia e examinar tudo em detalhe, na medida em que isso exija o nosso tempo." (p. 138)

Que unidade especulativa do absurdo!

Mas o papel é paciente, e o público alemão, ao qual o profeta apresentou seus oráculos, sabia tão pouco sobre o desenvolvimento filosófico de sua própria pátria que nem mesmo se deu conta de que, ao proferir seus oráculos especulativos, o grande profeta apenas repetiu as fraseologias filosóficas mais decadentes e as ajustou aos seus fins práticos.

Assim como os milagreiros da medicina e as curas milagrosas se baseiam no desconhecimento das leis do mundo *natural*, assim também os milagreiros e as curas milagrosas *sociais* se baseiam no desconhecimento das leis do mundo *social* – e o doutor milagreiro Von Holstein é justamente o *pastor milagreiro socialista* de Niederempt.

Esse pastor milagreiro revela às suas ovelhas, inicialmente, o seguinte:

> "Vejo diante de mim uma assembleia *de eleitos*, que *me precederam* na atuação, em palavra e ação, em favor da salvação deste tempo, e agora vieram para ouvir o que *eu* direi sobre o bem e o mal da humanidade."
>
> "Muitos já falaram e escreveram em seu nome; mas até agora *ninguém* pronunciou qual é propriamente seu sofrimento, o que ele espera e aguarda e como ele pode alcançar isso. E isto é justamente o que *eu* quero fazer."

E suas ovelhas creem nele.

Em toda a obra desse "espírito santo", que reduz teorias socialistas já caducas às mais gerais e áridas abstrações, não há uma única ideia original. Nem mesmo na forma ou no estilo há algo de original. O estilo sagrado da Bíblia já foi imitado por outros com maior propriedade. Nesse tocante, Kuhlmann usou Lamennais como modelo. Mas ele é apenas uma caricatura de Lamennais. Queremos proporcionar ao nosso leitor uma amostra das belezas do seu estilo:

> "Dizei-me, primeiro: como fica o vosso estado de ânimo quando refletis sobre o que será de vós por toda a eternidade?
>
> Muitos até riem e dizem: 'Que me importa a eternidade?'
>
> Outros esfregam com vontade os olhos e dizem: 'Eternidade – o que é isso? [...]'

> Como vos sentis, ademais, quando refletis sobre a hora em que a cova vos engolirá?"
>
> "E ouço muitas vozes." – Entre elas, uma que diz assim:
>
> "Ensina-se, em tempos recentes, que o espírito seria eterno, que na morte ele apenas se dissolve novamente em Deus, do qual se originou. Porém, aqueles que ensinam tais coisas não sabem me dizer o que restará de mim então. Oh, quem dera eu jamais tivesse nascido! E posto que eu dure eternamente – oh, meus pais, minhas irmãs, meus irmãos, minhas crianças e todos que amo, algum dia voltarei a vê-los? Oh, quem dera jamais os tivesse visto!" etc.
>
> "Como vos sentis, ademais, quando pensais no infinito?" [...]

Sentimo-nos mal, senhor Kuhlmann – não diante da ideia da *morte*, mas diante da vossa *fantasia* da morte, diante de vosso *estilo*, diante dos *meios miseráveis* que o senhor utiliza para influenciar os *ânimos das pessoas*!

"Como fica o teu estado de ânimo", querido leitor, quando ouves um *padreco* como este, que põe as suas ovelhas diante de um inferno bem quente e com um ânimo bem frouxo, cuja eloquência toda se limita a ativar as *glândulas lacrimais* de seus ouvintes e que aposta unicamente na *covardia* de sua comunidade?

No que diz respeito ao *teor* mirrado da "proclamação", pode-se primeiramente reduzir a primeira seção ou a introdução no "Novo Mundo" à simples ideia de que o senhor *Kuhlmann* von Holstein veio para fundar o "Reino do Espírito", o *"reino dos céus"* na terra, que antes dele ninguém sabia o que era propriamente o inferno e o que era propriamente o céu – a saber, que aquele é a sociedade até agora e, este, a sociedade futura, o "Reino do Espírito" – e que ele próprio seria o "espírito" santo ansiosamente esperado...

Todas essas grandes ideias não são exatamente ideias muito originais do santo Georg; para mostrar ao "mundo" essa "visão", nem teria sido preciso que ele se desse o trabalho de ir de Holstein até a Suíça, descesse da "solidão do espírito" para o meio dos artesãos e se "revelasse".

Todavia, a ideia de que o senhor Dr. *Kuhlmann von Holstein* é o "espírito santo ansiosamente esperado" é e permanecerá a sua propriedade privada bem exclusiva.

A escritura sagrada do nosso Santo Georg, como ele próprio a "revela", toma agora o seguinte percurso:

> "Ela revelará", diz ele, "o Reino do Espírito em forma terrena, para que contempleis a sua glória e vejais que não há outra salvação possível a não ser no Reino do Espírito. Por outro lado, ela *desvendará* o vosso vale de lágrimas, para que contempleis a vossa miséria e a razão de todos os vossos sofrimentos. Então eu mostrarei o caminho que leva desse presente cheio de aflição para um futuro cheio de alegria. Para esse fim, segui-me em espírito até uma *elevação*, de onde possamos vislumbrar desimpedidamente toda a região."

O profeta permite, portanto, que contemplemos primeiro a sua *"bela* região", o seu *Reino dos Céus*. Nada vemos, lá, além de um mal-entendido

miseravelmente encenado do sansimonismo em trajes caricatos de Lamennais, enfeitado com reminiscências do senhor Stein.

Passamos a citar as revelações mais importantes do *Reino dos Céus*, que permitem constatar o método profético. Por exemplo, na p. 37:

> "A eleição *é livre e se orienta* pela inclinação de cada um. A inclinação *se orienta* pelas suas aptidões."
>
> "Se numa sociedade", oraculiza Santo Georg, "cada um seguir sua inclinação, então todos desenvolverão conjuntamente suas aptidões e, *se assim for*, então constantemente se produzirá o que todos necessitam conjuntamente, tanto no reino do espírito quanto no reino da matéria, pois a sociedade sempre possui tantas aptidões e energias quantas são as suas necessidades" [...] "*Les attractions sont proportionelles aux Destinées*[406]", "As inclinações são proporcionais às destinações", conferir, também, Proudhon.

O senhor Kuhlmann se diferencia, aqui, dos socialistas e comunistas apenas em função de um *mal-entendido*, cuja causa deve ser procurada na busca da realização de seus *fins práticos* e, sem dúvida, também na sua mentalidade estreita. Ele confunde a *diversidade* das aptidões e capacidades com a *desigualdade* das *posses* e da *fruição* condicionada pela posse e, por essa razão, *polemiza* contra o *comunismo.*

> "Nele" (a saber, no comunismo) "ninguém deve ter qualquer *vantagem* em relação a outro", exalta-se o profeta, "ninguém deve *possuir mais e viver melhor* do que o outro. [...] E, se tiverdes qualquer dúvida quanto a isso e não vos associardes à sua gritaria, então eles vos difamam, condenam e perseguem e vos penduram na forca." (p. 100)

Às vezes Kuhlmann profetiza até com bastante acerto.

> "Depois disso, param-se em fileira todos os que clamam: fora com a Bíblia! Fora sobretudo com a religião cristã, pois é a religião da humildade e da mentalidade servil! Fora com toda e qualquer crença! Nada sabemos de Deus nem de imortalidade. Não passam de fantasmagorias que eles exploram para obter vantagem" (quer dizer: que os padrecos exploram para obter vantagem) "e que continuam a ser desfiadas por mentirosos e impostores. De fato, quem ainda crê em tais coisas é o maior dos tolos!"

Kuhlmann polemiza com especial veemência contra os adversários do princípio da doutrina da *fé*, da *humildade e da desigualdade*, isto é, da *"diferença de estamento e de nascimento"*.

Ele fundamenta o seu socialismo na torpe doutrina da escravidão predestinada – que, na forma como é expressa por Kuhlmann, lembra muito a de *Friedrich Rohmer* –, na hierarquia teocrática e, em última instância, *na sua própria pessoa*!

> "Cada ramo do trabalho", consta na p. 42, "é liderado pelo mais habilidoso, o qual trabalha com os demais, e cada ramo no reino da fruição é liderado pelo mais *divertido*, o qual desfruta com os demais. Mas, como a sociedade é

indivisa e tem um só espírito, toda a sua ordem é liderada e regida por uma só pessoa. E esta é *a mais sábia, a mais virtuosa e bem-aventurada*."

Na p. 34, ficamos sabendo o seguinte:

"Quando o homem se *empenha pela virtude* no *espírito*, então ele *mexe* e *movimenta* seus *membros* e desenvolve e molda e dá forma a tudo em si e fora de si conforme lhe apraz. E quando ele *se sente bem* no espírito ele tem de senti-lo em tudo que nele sente e vive. *Em consequência,* o homem *come e bebe* e se permite *degustar*; *em consequência, ele canta* e *brinca* e *dança* e *beija* e *chora* e *ri*."

A influência da *contemplação de Deus* sobre o *apetite* e da *bem-aventurança espiritual* sobre o *impulso sexual* também não é exatamente propriedade privada do kuhlmannismo; ela, porém, acaba desvendando certos *pontos obscuros* do *profeta.*

Por exemplo, na p. 36: "Ambas" (posse e fruição) "se orientam pelo seu" (a saber, do homem) "trabalho. Este é o critério de suas necessidades" (É assim que Kuhlmann distorce a proposição de que *o conjunto da sociedade* comunista sempre tem tantas aptidões e energias quantas são suas necessidades). "Porque o trabalho é a manifestação das ideias e das pulsões. E aí repousam as necessidades. Porém, as aptidões e necessidades dos homens sempre são diferentes e repartidas de tal maneira que aquelas só podem ser desenvolvidas e estas só podem ser satisfeitas se cada um trabalhar constantemente para todos e o produto de todos for permutado e distribuído conforme o mérito;" – (?) – "*sendo assim*, cada um recebe tão somente o *valor* do seu trabalho."

Como mostram as frases seguintes e muitas outras ainda, das quais pouparemos o leitor, todo esse galimatias tautológico seria pura e simplesmente *impenetrável* – a despeito da "*simplicidade e da clareza* sublimes" da "revelação", enaltecidas por A. Becker – se não dispuséssemos de uma *chave* de interpretação nos *fins práticos* que o profeta busca realizar. Logo tudo se tornará compreensível.

"O valor" – continua a oraculizar o senhor K[uhlmann] – "determina a si mesmo de acordo com a necessidade de todos." (?) "No valor, sempre está contido o trabalho de cada um e, em troca," (?) "ele pode adquirir para si tudo o que o seu coração vier a desejar."

"Vede, meus amigos", consta na p. 39, "a sociedade dos homens verdadeiros vê a *vida* sempre como uma *escola* [...] para [...] *educar-se*. E, *com isso*, ela *quer* ser *bem-aventurada*. Porém, tal coisa" (?) "precisa *se manifestar* e se tornar visível" (?), "senão ela" (?) "não é *possível*."

Caso não se dê atenção ao *ponto alto* de toda revelação, a *culminância prática*, tampouco se entende o que o senhor Georg Kuhlmann von Holstein quer dizer com isso tudo: – que "tal coisa" (a vida? Ou a bem-aventurança?) deve "se manifestar" e se tornar "visível", porque senão "ela" não seria "possível"; – que o "trabalho" estaria "contido no valor" e que, em troca (de quê?),

poder-se-ia adquirir tudo o que o coração deseja; – e, por fim, que o "valor" determinaria a si mesmo conforme a "necessidade".

Tentemos, em consequência, uma explicação prática.

Como ficamos sabendo por intermédio de August Becker, o santo Georg Kuhlmann von Holstein não foi feliz na sua pátria. Então ele vai até a Suíça e ali encontra um "mundo totalmente novo": as sociedades comunistas dos artesãos alemães. Ele nada tem a opor – e imediatamente passa a se ocupar com o comunismo e os comunistas. Como relata August Becker, ele sempre "trabalhou incessantemente para incrementar sua doutrina e elevá-la às *alturas* do seu tempo", isto é, em meio aos comunistas ele se tornou, *ad majorem Dei gloriam*[1], comunista. Até este ponto, tudo transcorreu bem.

Ocorre, porém, que um dos princípios mais fundamentais do comunismo, pelo qual este se diferencia de qualquer socialismo reacionário, consiste no parecer empírico, fundado na natureza do homem, de que as diferenças relativas à *cabeça* e às capacidades intelectuais em geral não condicionam as diferenças relativas ao *estômago* e às *necessidades* físicas; ou seja, a proposição falsa "a cada um conforme suas capacidades", baseada nas condições atualmente vigentes, deve ser reformulada, na medida em que se refere à fruição em sentido mais estrito, para: *a cada um conforme a necessidade*; em outras palavras, a *diversidade* na atividade, nos trabalhos, não fundamenta nenhuma *desigualdade*, nenhuma *prerrogativa* de posse e de fruição.

Isso o profeta não podia admitir, pois o privilégio, a vantagem, o ser-eleito dentre outros são justamente o *ponto de estimulação* do profeta. "Tal coisa, porém, deve se manifestar e se tornar visível, senão ela não é possível." Sem vantagem prática, sem *estimulação perceptível*, o profeta não seria profeta, não seria um homem de Deus *prático*, mas apenas um homem de Deus *teórico*, um *filósofo*. O profeta, portanto, é obrigado a fazer os comunistas compreenderem que a diversidade da *atividade*, do *trabalho*, fundamenta uma diversidade do *valor* e da *bem-aventurança* (ou da fruição, do mérito, do prazer, o que dá no mesmo) e que, pelo fato de cada um definir por si mesmo sua *bem-aventurança* tanto quanto seu *trabalho*, ele, o profeta – e este é o ponto alto prático da revelação –, poderia reivindicar uma *vida melhor* do que a do *artesão comum*.[a]

Depois disso, todas as passagens obscuras do profeta ficam esclarecidas: que a "posse" e a "fruição" de cada um se orientaria pelo seu "trabalho"; que o "trabalho" do Homem seria o critério de suas *"necessidades"*; que, por conseguinte, cada um receberia o "valor" pelo seu trabalho; que o "valor" determinaria *a si mesmo* conforme a "necessidade"; que o trabalho de cada

[a] A propósito, numa preleção não publicada em forma impressa, o profeta falou isto *abertamente*. (N. A.)

[1] para maior glória de Deus

um estaria "contido" no valor e que, em troca, ele poderia adquirir tudo o que seu "coração" desejasse; por fim, que a "bem-aventurança" do eleito deva "se manifestar e se tornar visível" porque senão ela não é "possível". Todo esse absurdo torna-se, agora, compreensível.

Não sabemos a extensão real das reivindicações práticas do Dr. Kuhlmann aos artesãos. O que sabemos é que sua doutrina constitui o dogma fundamental de toda sede de poder espiritual e temporal, o véu místico de toda busca hipócrita do prazer, a dissimulação de toda infâmia e a fonte de muitas loucuras.

Não podemos deixar de mostrar, ainda, o caminho que, conforme o senhor Kuhlmann von Holstein, "leva desse tempo presente cheio de aflições para um futuro cheio de alegrias". Esse caminho é agradável e aprazível como a primavera num campo florido – ou como um campo florido na primavera.

> "Suave e silenciosa – com mão cálida – lança seus botões – dos botões saem as flores – e cantam a cotovia e o rouxinol – e acorda o grilo na grama. Assim como vem a primavera, que venha também o novo mundo." (p. 114 ss.)

De modo verdadeiramente idílico, o profeta pinta a transição do atual isolamento social para a comunidade. Assim como ele transforma a sociedade real numa "sociedade de ideias" a fim de poder "perambular por aí, guiado pela sua própria ideia, e examinar tudo em detalhe, na medida em que isso exige seu tempo", da mesma forma ele transforma o movimento social real – que já se anuncia, em todos os países civilizados, como precursor de uma terrível revolução da sociedade – numa *conversão cômoda e tranquila*, numa *natureza-morta* em face da qual os proprietários e dominadores do mundo podem dormir muito *bem descansados*. Para o idealista, as *abstrações teóricas* dos eventos reais, seus signos idealizados, constituem a *realidade* – os *eventos reais* são apenas os "*sinais* de que o velho mundo desce à cova".

> "Por que estendeis a mão com tanto temor para as manifestações deste dia", resmunga o profeta na p. 118, "que nada mais são que sinais de que o *velho* mundo desce à cova, e por que desperdiçais vossas energias com aspirações que não podem realizar vossas esperanças e expectativas?"
>
> "Não deveis derrubar nem destruir, e sim contornar e abandonar o que obstrui vosso caminho. E, quando o tiverdes contornado e abandonado, ele cessa por si só, pois não encontra mais alimento."
>
> "Quando buscardes a verdade e espalhardes a luz, desaparecerão do vosso meio a mentira e a escuridão." (p. 116)
>
> "Porém, muitos dirão: 'Como fundaremos uma nova vida enquanto ainda subsiste a antiga ordem que nos impede de fazê-lo? Ela não deveria ser destruída primeiro?' – 'Jamais', responde o mais sábio, virtuoso e bem-aventurado, 'jamais. Se morásseis com outros em uma casa carcomida e que se tornou muito apertada e desconfortável, e os outros quisessem continuar a morar nela, vós não a derrubaríeis e iríeis morar a céu aberto, mas construiríeis primeiro uma

> nova e, quando esta estivesse pronta, entraríeis nela e abandonaríeis a outra ao seu destino'." (p. 120)

O profeta usa, então, duas páginas inteiras para dar as regras para conseguir *insinuar-se para dentro* do novo mundo. E eis que ele se torna beligerante.

> "Mas não basta que vos mantenhais unidos e renuncieis ao velho mundo – também lançareis mão das armas contra ele para combatê-lo e ampliar e consolidar o vosso reino. *No entanto, não pela via da violência, mas pela* via *da livre persuasão*."

Mas para o caso de, *ainda assim*, fazer-se necessário lançar mão da espada *real* e dar a vida *real* para "conquistar o céu com violência", o profeta promete ao seu santo grupamento uma imortalidade russa (os russos acreditam que ressuscitarão nas suas respectivas localidades se forem mortos pelo inimigo na guerra):

> "E os que caírem pelo caminho renascerão renovados e florescerão melhores do que eram antes. Por isso" (por isso) "não vos preocupeis pela vossa vida e não temais a morte." (p. 129)

Ou seja, também na luta com armas *reais*, o profeta tranquiliza seu grupamento santo; não é necessário que empenheis vossa vida *realmente*, mas basta fazer de conta.

A doutrina do profeta é *tranquilizante* em todos os sentidos, e, tendo em vista as amostras que extraímos de sua sagrada escritura, certamente não há por que se admirar dos aplausos com que foi contemplada por alguns *sossegados dorminhocos*.

APÊNDICE

Fac-símile do "Prólogo" ("Vorrede").

I
Karl Marx
Prólogo

[Escrito depois de pronta a prova de impressão do capítulo "III. São Max"]

Até o momento, os homens sempre fizeram representações falsas de si mesmos, daquilo que eles são ou devem ser. Eles organizaram suas relações de acordo com suas representações de Deus, do homem normal e assim por diante. Os produtos de sua cabeça tornaram-se independentes. Eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas. Libertemo-los de suas quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles definham. Rebelemo-nos contra esse império dos pensamentos. Ensinemos-lhes a trocar essas imaginações por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz Um, a se comportar criticamente para com elas, diz o Outro, a arrancá-las da cabeça, diz o Terceiro, e… a realidade existente haverá de desmoronar.

Essas fantasias inocentes e infantis formam o cerne da nova filosofia dos jovens hegelianos, que, na Alemanha, é não apenas acolhida pelo público com horror e reverência, como também é apresentada pelos próprios *heróis filosóficos* com a consciência solene de sua periculosidade revolucionária mundial e de sua virulência criminosa. O primeiro volume desta obra tem o objetivo de desmascarar esses cordeiros que consideram a si mesmos e são considerados por outros como lobos, de mostrar como eles apenas repetem filosoficamente os balidos das representações dos burgueses alemães e de como as bravatas desses intérpretes filosóficos apenas espelham a miséria da real situação alemã. Ela tem o objetivo de ridicularizar e desacreditar a batalha filosófica com as sombras da realidade, batalha que tanto convém ao sonhador e sonolento povo alemão.

Certa vez, um nobre homem imaginou que os seres humanos se afogavam na água apenas porque estavam possuídos pela *ideia da gravidade*. Se afastassem essa representação da cabeça, por exemplo esclarecendo-a

como uma representação supersticiosa, religiosa, eles estariam livres de todo e qualquer perigo de afogamento. Durante toda a sua vida combateu a ilusão da gravidade, de cujas danosas consequências todas as estatísticas lhe forneciam novas e numerosas provas. Aquele nobre homem era do tipo dos novos filósofos revolucionários alemães.[a]

[a] O idealismo alemão não se distingue da ideologia de todos os outros povos por nenhuma diferença específica. Também esta última considera o mundo como dominado por ideias, as ideias e conceitos como princípios determinantes, determinados pensamentos como o mistério do mundo material, acessível apenas aos filósofos. Hegel completou o idealismo positivo. Para ele, não somente todo o mundo material se transformou num mundo de pensamentos e toda a história numa história dos pensamentos. Ele não se contenta em registrar as coisas do pensamento, mas procura também descrever o ato da produção. Os filósofos alemães, sacudidos para fora de seu mundo de sonhos, protestam contra o mundo de pensamentos, que a noção da verdadeira e cor[pórea] [...]

Todos os críticos filosóficos alemães afirmam que as ideias, as representações, os conceitos até agora dominaram e determinaram os homens reais, que o mundo real é um produto do mundo ideal. Isso se deu até o presente momento, mas a partir de agora deve mudar. Eles se diferenciam pela maneira como pretendem libertar o mundo humano, que, na visão deles, tanto padece sob o poder de seus próprios pensamentos fixos; diferenciam-se por aquilo que consideram como pensamentos fixos; concordam na crença nessa dominação dos pensamentos; concordam na crença de que seu ato de pensar crítico há de provocar a derrocada do existente, seja porque consideram suficiente sua atividade isolada de pensar, seja porque querem conquistar a consciência universal.

A crença de que o mundo real é produto do mundo ideal, de que o mundo das ideias [...]

Desnorteados pelo mundo hegeliano dos pensamentos, os filósofos alemães protestam contra a dominação dos pensamentos, ideias, representações que até então, segundo pensam, quer dizer, segundo a *ilusão de Hegel*, produziram, determinaram e dominaram o mundo real. Fazem seu protesto e morrem [...]

Segundo o sistema hegeliano, as ideias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam e dominam o mundo real dos homens, seu mundo material, suas relações reais. Seus rebeldes discípulos tomam isso dele [...]. (S. M.)

II
Joseph Weydemeyer
(com a colaboração de Karl Marx)
Bruno Bauer e seu apologista
(De 29 de março a fins de abril de 1846)

Das Westphälische Dampfboot.
Ano II, abril de 1846

Bruno Bauer e seu apologista

Os feitos do grande crítico, que de sua posição elevada lança um olhar de desdém à atividade dos homens ordinários, os quais só existem para ele como uma massa indigente em busca de salvação, encontraram por diversas vezes sua merecida apreciação. Muito débil para uma verdadeira defesa, quis ele ocultar essa debilidade aos olhos da massa desprezada, tentando iludi-la por meio de um ataque simulado aos seus perigosos oponentes. Aos *Deutsch-Französische Jahrbücher*[407], que lhe haviam demonstrado seus erros acerca da questão judaica[408], respondeu ele apenas por meio de algumas proclamações em sua falecida gazeta literária. Ele ainda se sente firme e seguro em seu trono, o suficiente para descartar com desprezo o oponente que não conseguiu refutar. Considerando que se opor à *Sagrada família* deixara de ser satisfatório, resolveu buscar seu refúgio num novo procedimento, em geral recomendável. Em vez de atacar o próprio escrito, atacou uma crítica[409] feita a este, crítica que não fora elaborada segundo um entendimento plenamente correto e que abrigava várias citações falsas. Construiu seu edifício sobre o solo da ignorância da "massa", que não poderia identificar esse truque de prestidigitação. Em que medida ele calculou seu truque corretamente, não podemos saber com certeza; apenas nos surpreende que o grande crítico não tenha pensado que um peculato como esse é algo fácil de descobrir e que, por causa disso, ele acabaria por se encontrar numa situação ainda mais desfavorável.

Mas o senhor Bruno não está sozinho; ele encontrou um fiel colaborador para sua grande obra, que consiste em iludir a "massa" sobre a fraqueza de seus opositores, para que, por trás dessa miragem, ele possa esconder melhor suas próprias fraquezas. No nº 87 da *Triersche Zeitung*, a voz de um certo "T. O., da Alta Silésia"[410], proclama o elogio do grande crítico e volta a fornecer à "massa" provas tão *convincentes* da "fraqueza realmente deplorável" de seus opositores que a ninguém mais é permitida a menor dúvida disso. "A história da Revolução Francesa sob o poder de Napoleão", afirma ele, "volta

a mostrar uma tal força e liberdade de espírito, um domínio tão poderoso e perfeito de seu objeto, uma pureza tão clássica da representação, uma vitória tão resplandecente sobre todo 'culto do gênio', '*hero-worship*'[1] ou seja lá como eles costumam chamá-lo, que, diante disso, todos os ataques que se dirigiram contra o crítico e que foram qualificados de 'destruidores'[411] aparecem em sua fraqueza realmente deplorável, como o produto de um egoísmo nanico, que, atingido em seu ponto fraco por alguém, ousasse exclamar: '*não preciso de amigos!*'".

Portanto, é porque o senhor Bruno Bauer cometeu essa grande ousadia que sua questão judaica foi discutida nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* e que *A sagrada família* foi escrita. Oh, grande observador, profundo conhecedor dos homens! Permite-nos perguntar de onde vem esse conhecimento exato, que perscruta os pensamentos mais íntimos daquela gente a cujo "egoísmo nanico" pensas responder?

É certamente um grande feito proclamar que os opositores são muito fracos para que se continue a se ocupar com eles; um feito que qualquer leiloeiro poderia realizar. Não tendo vós nada mais a contrapor à crítica, a não ser a suspeição das pessoas a quem buscais imputar motivos sórdidos, então vós mesmos demonstrais, com isso, que a crítica era uma crítica "*destruidora*" e que não vale a pena o esforço que se poderia empregar convosco, a fim de expor vossas suspeições à luz do dia.

Antes de passarmos à *livre concepção da história* de Bauer, queremos citar ainda uma passagem do nosso apologista que prova o quanto ele mesmo está tomado pelo espírito de Bruno. Consideremos o último artigo, "A crítica e a massa", publicado na *Literaturzeitung*. "Em nenhuma época a necessidade de uma crítica histórica foi tão urgente quanto neste exato momento. A massa atomisticamente decomposta espalha-se sob o domínio de poderes em relação aos quais não tem consciência de que ela há muito tempo está submetida à sua crítica histórica e de que ela mesma – a massa – foi por eles convocada (*A* Crítica certamente convocou a 'massa' mas apenas na cabeça *do* crítico) ao heroísmo das fraseologias (a massa espalha-se ao heroísmo das fraseologias!) e é conduzida à vertigem de uma *circularidade* vã e *monótona* que, ao final, deve se tornar tão insuportável que ela se verá forçada a implorar formalmente à reação por uma decidida e estrondosa ordem de: sentido! Bruno Bauer foi o primeiro a quem chegou a clara consciência desse 'desacordo sem limites' e de suas causas; foi ele quem primeiramente se dedicou com esforço heroico para dominá-lo, o primeiro a ser seu verdadeiro senhor e a conquistar o novo princípio que, triunfante e irreversivelmente, conduz-nos para fora desse mundo terrivelmente aborrecido, falecido. Bruno Bauer foi o primeiro a colocar 'o espírito pensante do homem como senhor e juiz sobre as forças do passado' (pelo que o 'espírito pensante do homem' lhe deve ser, decerto,

[1] culto ao herói

muito grato). Compelido a uma atividade infatigável por meio da consciência plena e vigorosa *de seu significado histórico-mundial*, ele expõe seus trabalhos numa rápida sucessão."[412]

Deve-se, agora, admitir que nosso apologista "espalhou-se" a um "heroísmo das fraseologias" muito significativo, ou melhor, que aprendeu a imitar esplendidamente seu mestre, em cujo significado histórico-mundial ele se perde, produzindo fantasias inócuas. Ele aceitou de boa-fé o "desacordo sem limites" da massa, que conduz ao resignado apelo a uma "estrondosa ordem de: sentido!" por parte da reação, e não vê que o verdadeiro desacordo só existe na cabeça de seu mestre, mais precisamente um desacordo entre a história *feita* por ele e a história *real*, porém principalmente entre a importância própria do mundo e o seu reconhecimento desse mundo. Esse "novo princípio", que consiste em sustentar a história em suas ilusões, conduz-nos certamente para fora "desse mundo terrivelmente aborrecido, falecido", em direção a um mundo das ideias que não tem mais nada em comum com o mundo real, a não ser uma ligação fortuita, a saber: Bruno Bauer, que é também a verdadeira ideia desse mundo.

Do livro mencionado de Bauer, o apologista cita uma caracterização de Napoleão que nos dá uma nova prova do modo como o senhor Bruno *faz* história: "nem – em sentido comum (!) – meigo nem violento, nem indulgente nem cruel, nem dotado de sentimentos amigáveis nem capaz de despertá-los noutrem, *incapaz de qualquer agitação pessoal*, *calmo*, simples e impositivo por meio da força de sua vontade, *terrível nos arrebatamentos de suas paixões,* porém capaz de domá-las no *âmago de seu Eu* e de avaliar a impressão que elas produzem – estrangeiro em sua própria casa, pareceu-lhe pequeno demais ocupar-se exclusivamente da França e de seus partidos decadentes. A *frieza* e a *passionalidade* de seu espírito parecem tê-lo levado à luta com o *mundo*, com a *humanidade*, com o gênero, e a França inteira esqueceu ou nunca quis admitir para si mesma que foi por meio de uma mentira que ele conquistara o poder, do qual ele se viu investido na noite do 19 Brumário"[413].

Tal é, portanto, o homem que "pela primeira vez, de modo franco e verdadeiro, revelou ao olhar agudo e penetrante de Bruno Bauer – olhar que ele não pôde ofuscar, eliminar – seu grande egoísmo e toda sua grandeza egoísta"; um verdadeiro híbrido, que pode ser "*calmo*" e "*incapaz de qualquer agitação pessoal*" e, ao mesmo tempo, "terrível nos *arrebatamentos de suas paixões*", sendo "capaz de domá-las no âmago de seu Eu"[414]; um legítimo fantasma, que de modo horrendo se pode tornar *livre* de todas as paixões, tornando-se ao mesmo tempo um outro por meio de suas paixões. E afirma-se que esse híbrido, esse fantasma, teria dominado a França sem se ocupar de seus "partidos decadentes". Sem dúvida, é apenas na Alemanha que fábulas como essas podem se atrever a existir sem temer uma gargalhada geral; somente lá ainda se pode pretender enganar as pessoas dizendo que a guerra com o

restante da Europa (que o senhor Bruno não tarda a estender ao "*mundo*", à "*humanidade*" e ao "gênero") era algo que dependia da disposição de Napoleão, quando a verdade é que essa guerra já se desenrolava antes dele e que apenas por meio dela ele podia estabelecer o seu domínio. Napoleão, que de acordo com o senhor Bruno não se ocupava dos partidos da França, foi alçado ao poder por meio da luta entre esses mesmos partidos, organizou uma esplêndida polícia e rígidas leis de imprensa para reprimi-los e foi derrubado quando um dos partidos, a burguesia, tornou-se forte o suficiente para se ver livre do jugo estorvante do conquistador. Que a França não tenha se dedicado a tomar conhecimento, em toda sua extensão e profundidade, de que a consciência de Napoleão não era suficientemente íntegra para resistir a uma mentira, é algo que aborrece nosso grande crítico, ele que quer nos fazer crer que Napoleão chegou ao poder "*por meio de uma mentira*", e nos prova que sua escrita da história é um regresso à infância, em que também é permitido dizer que a Revolução Francesa inteira não teria acontecido se Luís XVI não tivesse convocado a Assembleia dos Notáveis[415], ou dizer que hoje não existiria história nem historiadores se Adão e Eva não tivessem estado bem dispostos.

Assim, faz-se necessário que nosso grande homem envie seu serviçal pelo mundo para anunciar sua glória com retumbar de trompetes, e para essa finalidade o órgão do socialismo doutrinário[416] já se encontra adequadamente preparado, a ecoar o refrão frasista de seu correspondente em Paris[417].

J. Weydemeyer

III

[O texto abaixo, concebido como parte do capítulo "II. São Bruno", foi riscado por Marx no alto da primeira página do manuscrito "Feuerbach e História".]

[...] mas [n'*A sagrada fa*]*mília* já foi suficientemente desmentida a afirmação de que os santos filósofos e teólogos teriam "engendrado" a "não autonomia [*Unselbständigkeit*] do indivíduo" "ao terem" enunciado algumas frases insossas sobre o espírito absoluto. Como se o "indivíduo", isto é, cada homem, tivesse se tornado "não autônomo", tivesse realmente sido "suprassumido no espírito absoluto"[a] no momento em que alguns mascates do pensamento – que só puderam chegar às suas esquisitices filosóficas por meio de uma situação social miserável, e não pela "não autonomia do indivíduo" – impuseram, ordenaram ao "indivíduo" que ele devia imediata e irrefletidamente "dissolver-se no espírito absoluto"!

---

[a] Insignificâncias filosóficas
Feuerbach, tal como seus demais concorrentes, acredita ter superado a filosofia!
A luta contra a universalidade, que até o momento submeteu o indivíduo, resume o ponto de vista [*Standpunkt*] da crítica filosófica alemã. Afirmamos que essa luta, na forma como ela foi conduzida, repousa ela mesma sobre ilusões filosóficas para as quais essa universalidade é um poder. (A. M.)

Página 18 do manuscrito "Feuerbach e História", escrito por Marx e Engels.

IV

[O texto abaixo, riscado no manuscrito, foi concebido como parte do capítulo "II. São Bruno". Cf. *supra*, p. 99.]

[a] Enquanto todos os comunistas, tanto na França como na Inglaterra e na Alemanha, estão de acordo quanto à necessidade da revolução, São Bruno tranquilamente continua a sonhar e sustenta que o "humanismo real", isto é, o comunismo, seja colocado "no lugar do espiritualismo" (que não tem nenhum lugar) unicamente para que seja objeto de adoração. Então, continua a sonhar, é preciso que "se alcance a salvação, que a terra se faça céu e que o céu se faça terra". (O douto teólogo continua incapaz de esquecer o céu.) "Então brilharão, em celestes harmonias, a alegria e a glória por toda a eternidade" (p. 140).[b] O santo Padre da Igreja muito se surpreenderá quando sobre ele se abater o dia do Juízo Final, dia em que tudo se cumprirá – um dia cuja alvorada será feita do reflexo, no firmamento, das cidades em chamas –, quando, em meio àquelas "harmonias celestes", ecoar em seus ouvidos a melodia da "Marseillaise" e da "Carmagnole", acompanhada do habitual rugir dos canhões, e a guilhotina a marcar o compasso; quando a "massa" abjeta bradar o *ça ira, ça ira*[418] e suspender a "autoconsciência" nos postes de luz.[c] Abriremos mão do prazer de construir, *a priori*, o comportamento de São Bruno no dia do Juízo Final.[d] É difícil, também, decidir se os

---

[a] *Bauer*. (A. M.)

[b] *Sagrada família*. (A. M.)

[c] Mas os "prosélitos da religião feuerbachiana do amor" parecem ter uma representação peculiar dessa "alegria" e dessa "felicidade" quando falam de uma revolução em que se trata de algo inteiramente diferente das "harmonias celestes". (S. M.)

[d] São Bruno não tem a mínima razão para delinear um quadro edificante da "alegria e glória por toda a eternidade". (V. M.)

proletaires en révolution[1] devem ser concebidos como "substância", como "massa" que quer derrubar a crítica ou como "emanação" do espírito, à qual, no entanto, ainda faltaria a consistência necessária para a digestão dos pensamentos bauerianos.

[1] proletários em revolução

V
Karl Marx
1. Ad Feuerbach (1845)[419]

1

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n'*A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica".

2

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza citerior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*.

3

A doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade.

A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.

4

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada.

5

Feuerbach, não satisfeito com o *pensamento abstrato*, quer a *contemplação* [*Anschauung*]; mas ele não compreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade *prática*, humano-sensível.

6

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.
2. por isso, a essência só pode ser apreendida como "gênero", como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*.

7

Feuerbach não vê, por isso, que o próprio "sentimento religioso" é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade.

8

Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.

9

O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa.

10

O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade burguesa; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada.

11

Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.

Fac-símile da décima primeira das teses sobre Feuerbach, do caderno de notas de Marx

VI
Karl Marx
Marx sobre Feuerbach (1845)

[Com alterações de Engels, 1888]

1

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, na *Essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica".

2

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. Na prática tem o homem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza citerior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente *escolástica*.

3

A doutrina materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação, de que homens modificados são, portanto, produto de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador

tem de ser educado. Por isso, ela necessariamente chega ao ponto de dividir a sociedade em duas partes, a primeira das quais está colocada acima da sociedade (por exemplo, em Robert Owen).

A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária*.

4

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbsentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginado, e um mundo real [*wirkliche Welt*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Ele ignora que, após a realização desse trabalho, o principal resta ainda por fazer. Sobretudo o fato de que o fundamento mundano se destaca de si mesmo e constrói para si um reino autônomo nas nuvens é, precisamente, algo que só pode ser esclarecido a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo tem, portanto, de ser primeiramente entendido em sua contradição e, em seguida, por meio da eliminação da contradição, ser revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser criticada na teoria e revolucionada na prática.

5

Feuerbach, não satisfeito com o *pensamento abstrato*, apela à *contemplação sensível*; mas ele não apreende o sensível [*die Sinnlichkeit*] como atividade *prática*, humano-sensível.

6

Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso:

1. a fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*.
2. por isso, nele a essência humana pode ser compreendida apenas como *"gênero"*, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de* modo meramente *natural*.

7

Feuerbach não vê, por isso, que o "sentimento religioso" é, ele mesmo, um *produto social*, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma determinada forma de sociedade.

8

A vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.

9

O ponto mais alto a que leva o materialismo *contemplativo*, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares na "sociedade burguesa".

10

O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade *"burguesa"*; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada.

11

Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá*-lo.

VII
Karl Marx
[Sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel][420]

A construção hegeliana da Fenomenologia

1. A autoconsciência em vez do homem. Sujeito – objeto.
2. As diferenças das coisas são irrelevantes porque a substância é apreendida como autodiferenciação ou porque a autodiferenciação, o diferenciar, a atividade do entendimento é apreendida como essencial. É por isso que Hegel, no interior da especulação, fornece distinções reais, distinções que capturam as coisas.
3. A suprassunção [*Aufhebung*] da *alienação* é identificada com a suprassunção da *objetividade* [*Gegenständlichkeit*] (um aspecto especialmente desenvolvido por Feuerbach).
4. A tua *suprassunção* do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a suprassunção *real*, *objetiva*, com a *ação* [*Aktion*] sensível, a *prática* [*Praxis*], com a *atividade real* que é diferente do pensar (ainda a desenvolver).

VIII
Karl Marx
[Plano de trabalho sobre o Estado][421]

1. *A história da formação do Estado moderno* ou a *Revolução Francesa*.
A presunção da esfera política – Confusão com o Estado antigo. Relação dos revolucionários com a sociedade civil. Duplicação de todos os elementos em elementos sociais e elementos estatais.
2. A *proclamação* dos *direitos do homem* e a *constituição do Estado*. A liberdade individual e o poder público.
Liberdade, igualdade e unidade. A soberania popular.
3. O *Estado* e a *sociedade civil*.
4. O *Estado representativo* e as *cartas constitucionais*.
O Estado constitucional representativo, o Estado democrático representativo.
5. A *divisão dos poderes*. Poder legislativo e poder executivo.
6. O *poder legislativo* e os corpos legislativos. Clubes políticos.
7. O *poder executivo*. Centralização e hierarquia. Centralização e civilização política. Federalismo e industrialismo. *Administração do Estado e administração comunal.*
8′. O *poder judiciário* e o *direito*.
8′′. A *nacionalidade* e o *povo*.
9′. Os *partidos políticos*.
9′′. O *sufrágio*, a luta pela *superação* do Estado e da sociedade civil.

IX
Karl Marx
[Anotações esparsas][422]

O egoísta divino em oposição ao homem egoísta.
A ilusão sobre o Estado antigo na revolução.
O *"conceito"* e a *"substância"*.
A revolução = história da formação do Estado moderno.

Página manuscrita d'*A ideologia alemã*, capítulo "III. São Max".

NOTAS

[1] Este texto é uma reação de Marx ao artigo de Bruno Bauer intitulado "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Caracterização de Ludwig Feuerbach], em especial a algumas considerações críticas à *Sagrada família* nele contidas. (N. E. A./W)

[2] *Gesellschaftsspiegel: Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart* [Espelho da Sociedade: órgão para a representação das classes populares despossuídas e para o melhoramento das condições sociais do presente], revista dirigida por Moses Heß. (N. T.)

[3] Bruno Bauer, "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Caracterização de Ludwig Feuerbach], em *Wigand's Vierteljahrsschrift* [Revista Trimestral de Wigand], Leipzig, 1845, n. 3, p. 138-43.
A *Wigand's Vierteljahrsschrift*, revista filosófica dos jovens-hegelianos, foi publicada de 1844 a 1845, em Leipzig, por Otto Wigand. Nela colaboravam, entre outros, Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. (N. T.)

[4] Karl Marx, Friedrich Engels, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Bruno Bauer & Consorten* [A sagrada família, ou crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes] (Frankfurt a.M., 1845) [ed. bras.: *A sagrada família*, São Paulo, Boitempo, 2003]. (N. E. A./W)

[5] Otto Lüning, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik: Gegen Br. Bauer und consorte von F. Engels und K. Marx* [A sagrada família ou crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes, de F. Engels e K. Marx], em *Das Westphälische Dampfboot* [O Vapor da Vestfália], Bielefeld, ano I, maio de 1845, p. 206-14. A autoria de Otto Lüning, embora seja a mais provável, ainda permanece duvidosa. Cf. *Marx-Engels Jahrbuch 2003* (Amsterdam, Akademie Verlag, 2004), p. 160.
A revista mensal *Das Westphälische Dampfboot*, dirigida pelo socialista "verdadeiro" Otto Lüning, foi editada de janeiro de 1845 a dezembro de 1846, em Bielefeld, e de janeiro de 1847 a março de 1848, em Paderborn. (N. T.)

[6] Cf. *A sagrada família*, cit., capítulo VI, seção "3) Terceira campanha da Crítica absoluta. a) A autoapologia da Crítica absoluta. Seu passado 'político'", p. 117. (N. E. A./J)

[7] Cf. ibidem, capítulo VI, "3) Terceira campanha da Crítica absoluta. b) Questão judaica número III", p. 125. (N. E. A./J)

[8] Ver texto III do Apêndice. (N. T.)

[9] Embora conscientes da relevância da distinção entre os conceitos "real" e "efetivo" na literatura hegeliana, jovem hegeliana e marxista, optamos por traduzir *wirklich* por "real" (assim como *Wirklichkeit* por "realidade" e *verwirklichen* por "realizar"), indicando entre colchetes as raras ocorrências, no original, dos termos *real*, *Realität*, *realisieren* e outra variantes. (N. T.)

[10] O verbo *aufheben* possui três sentidos principais: 1) levantar, sustentar, erguer; 2) anular,

abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender, superar; 3) conservar, poupar, preservar (cf. Michael Inwood, "Suprassunção", em *Dicionário Hegel*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, p. 302). Marx, do mesmo modo que Hegel (e Schiller), emprega comumente a palavra nas acepções 2 e 3 combinadas, mas também a emprega, muitas vezes, simplesmente na segunda acepção, dando ênfase ao aspecto negativo da "superação". Traduzimos *aufheben, aufgehoben, Aufhebung* por "superar, superado, superação" quando se trata da segunda acepção, e por "suprassumir, suprassumido, suprassunção" quando é evidente se tratar de uma combinação da segunda com a terceira acepção. (N. T.)

11 *Mule-Jenny*: máquina de fiar criada por Samuel Crompton, na Inglaterra, em 1779. (N. T.)

12 Falha no manuscrito. (N. E. A./W)

13 Referência ao "Prólogo no céu", do *Fausto*, de Goethe. (N. E. A./J)

14 O conceito de "ideologia" surgiu durante a Revolução Francesa, primeiramente como o nome de uma nova ciência fundada pelos assim chamados ideólogos franceses. Foi Destutt de Tracy que, em abril de 1796, introduziu esse conceito numa conferência proferida no Instituto Nacional de Paris. Por ideologia, Destutt de Tracy entendia uma ciência das ideias que deveria ser a ciência primeira e fundamental. Os ideólogos polemizavam contra a metafísica e a ideologia e, politicamente, defendiam pontos de vista liberais. Napoleão, que inicialmente fora um discípulo dos ideólogos, concebia "ideologia" como frívolas brincadeiras do pensamento e invencionices vãs e rejeitava sua influência sobre a política. "Os ideólogos franceses entendiam 'ideia' como representação obtida sensivelmente e acreditavam, com isso, ter encontrado um fundamento seguro para toda filosofia. Napoleão, porém, dá ao conceito o significado de um conteúdo que transcende a empiria e a realidade, de modo que, para ele, a ideologia representa apenas um raciocínio e uma teoria desessencializada e distante da prática, uma forma de pensamento com pretensões ilegítimas a uma validade prática. Com Napoleão, o conceito de ideologia se torna um conceito polêmico, com o qual os adversários políticos devem ser desqualificados" (Ulrich Diers, "Ideologie", em O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, v. 3, p. 131-69). Em Paris, Marx fez excertos da obra *Éléments d'Ideologie*, de Destutt de Tracy (em MEGA-2, IV/2, p. 489-92). Na seção "O comunismo" do capítulo "III. São Max", Marx utilizou, em sua polêmica contra o conceito de propriedade de Stirner, as concepções de Destutt de Tracy sobre propriedade, indivíduo e personalidade. (N. E. A./J)

15 Ver nota 10. (N. T.)

16 A palavra *Entfremdung* deriva de *fremd* ("alheio"), passando pelo verbo *entfremden* ("alhear"). Guarda, também, os sentidos de "estranhar", "deparar-se com algo ou alguém estranho", "não reconhecer algo ou alguém". Em Hegel, o conceito designa dois fenômenos distintos: 1) o fato de que a substância é estranha ao indivíduo; 2) a alienação ou abandono de si mesmo pelo indivíduo e sua identificação com a substância universal pela aquisição de cultura. No segundo sentido – mas não no primeiro –, *Entfremdung* é intercambiável com a palavra *Entäusserung*, que pode ser traduzida por "exteriorização" ou "externação". Para o Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, a *Entfremdung* (Marx também usa *Entäusserung* com o mesmo sentido) assume a forma da alienação do indivíduo no trabalho, o que se dá em quatro momentos: alienação/estranhamento do 1) trabalho, 2) do produto do trabalho, 3) do indivíduo em relação ao gênero e 4) do indivíduo em relação ao seu próprio ser social. Diferentemente de Hegel, a *Entfremdung* marxiana não é um fenômeno intrínseco a toda atividade humana, mas sim a apropriação por um "outro" (o capitalista) das forças próprias do trabalhador por meio da venda (*Veräusserung*) dessas forças. Da mesma forma, a solução para a alienação/estranhamento é bastante distinta nos dois autores: em Hegel, a solução está

na intensificação da alienação pela negatividade radical do iluminismo e da revolução; para o Marx de 1844, ainda sob forte influência de Feuerbach, tratava-se de "recuperar" o ser genérico pela superação do trabalho alienado, isto é, da propriedade privada. É somente n'*A ideologia alemã*, porém, que Marx chega à ideia da *Aufhebung* da alienação/estranhamento não mais como "re-identificação" do indivíduo com a universalidade do "ser genérico" perdido, mas como liberação das forças produtivas que, sob a forma alienada da propriedade privada, desenvolveram-se como forças humanas universais. Cf. M. Inwood, *Dicionário Hegel*, cit., p. 45-8; K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, em MEGA-2, I/2, p. 363-75 [ed. bras.: *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo, Boitempo, 2004]; Rubens Enderle, *Ontologia e política: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846* (Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, UFMG, 2000), p. 83-91; M. H. M. da Costa, "A exteriorização da vida nos manuscritos econômico-filosóficos de 1844", *Ensaios Ad Hominem*, v. 1, tomo 4, 2001, p. 165-212; W. Breckman, *Marx, the young hegelians and the origins of radical social theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), p. 284-97. (N. T.)

17 Na década de 1840, o termo *Stamm* (tribo, clã, tronco, linhagem) desempenhava um papel fundamental na ciência da história. Designava uma comunidade de pessoas que descendia de um único e mesmo predecessor. Uma primeira determinação precisa desse conceito foi realizada por Lewis Henry Morgan em sua obra *Ancien Society*, publicada em Londres no ano de 1877. (N. T.)

18 Frase incompleta no original. (N. T.)

19 Referência a Pellegrino Rossi, *Cours d'économie politique* (Bruxelas, 1843), p. 261. Cf. Karl Marx, *Brüsseler Hefte (1845)* [Cadernos de Bruxelas (1845)], caderno 5, em MEGA-2, IV/3, p. 364. (N. T.)

20 Bloqueio continental: barreira marítima criada por Napoleão, em 1806, para impedir que os aliados da França e os Estados neutros do continente Europeu pudessem estabelecer comércio com a Grã-Bretanha. O bloqueio econômico levou a uma significativa diminuição das importações na Europa e a uma grande entrada de mercadorias coloniais, como o açúcar. A oposição da Rússia ao bloqueio continental contribuiu para a deflagração da guerra, em 1812. (N. E. A./J)

21 Cf. texto IV do Apêndice. (N. T.)

22 Os *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst* [Anais Hallesianos de Ciência e Arte Alemãs], fundados e dirigidos por Arnold Ruge e Theodor Echtermeyer, surgiram a partir de 1º de janeiro de 1838 na editora de Otto Wigand, em Leipzig. A sede da redação estava localizada na cidade de Halle. Em 1º de julho de 1841, Ruge e Wigand transferiram a redação para Dresden, a fim de escapar da censura prussiana, e a revista passou a se chamar *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anais Alemães de Ciência e Arte]. Em 3 de janeiro de 1843 foi proibida a publicação dos *Deutsche Jahrbücher*. (N. T.)

23 Bruno Bauer, *Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons* (Charlottenburg, 1846).

24 "Canção do Reno": assim era chamada a canção "Sie sollen ihn nicht haben, den freien deutschen Rhein" [O Reno alemão, livre, não deve pertencer a eles]. Composta por Nikolaus Becker (1809-1845), tornou-se extremamente popular em 1840, como hino patriótico contra a ameaça francesa de guerra pela anexação da margem alemã do Reno. (N. T.)

25 "O desenvolvimento do princípio do espírito é a verdadeira *teodiceia*, pois é a constatação de que o espírito só pode libertar a si mesmo no elemento do espírito, e de que o que aconteceu e acontece todos os dias não apenas vem de Deus, como é a própria obra de Deus" (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,

editado por Eduard Gans, Berlim, 1837, p. 446. [ed. bras.: *Filosofia da história*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1995]). (N. E. A./J)

26 Cf. Hegel, *Vorlesungen...*, cit., p. 440. (N. E. A./J)

27 *Anti-Corn-Law League* [Liga contra a lei dos cereais]: associação fundada em 1838, em Manchester, pelos industriais Cobden e Bright. A liga tinha como objetivo a revogação da chamada "lei dos cereais", que limitava e até proibia a importação de cereais – que contribuía para o aumento do valor dos salários – com o objetivo de defender os interesses dos grandes proprietários rurais. (N. T.)

28 Referência à "associação [*Verein*]" de Stirner, noção da qual Marx e Engels se ocupam mais adiante. Cf. infra, seção "A associação", p. 375 ss. (N. T.)

29 Cf. Frederic Morton Eden, *The state of the poor* (Londres, 1797), v. 1, p. 23, 82-3, 87, 100-3, 127-8, 139-40, 165-170. (Cf. Karl Marx. *Manchester-Hefter (1845)* [Cadernos de Manchester, caderno 5, em MEGA-2, IV, p. 380-1, 386, 389-90, 392.) Cf. John Wade, *History of the middle and working classes* (Londres, 1835), p. 31-5, 43-4 (Cf. Karl Marx. *Manchester-Hefter (1845)*, caderno 5, em MEGA-2, IV/4, p. 37-8, 311). (N. E. A./J)

30 *Navigation Act*: leis da navegação criadas em 1651 por Oliver Cromwell e diversas vezes emendada de 1660 a 1673. Por essas leis, ficava determinado que mercadorias da Ásia, da África e da América que se destinavam à Inglaterra, à Irlanda e às colônias inglesas só poderiam ser transportadas em navios cujos proprietários e capitães (bem como três quartos da tripulação) fossem súditos britânicos. As leis de navegação foram suprimidas em 1849. (N. T.)

31 As tarifas diferenciais tributavam diferentemente mercadorias de um mesmo gênero, de acordo com o país em que eram produzidas. Elas visavam, assim, favorecer a marinha mercante, a indústria e o comércio de um país, protegendo-os de ameaças externas. (N. T.)

32 John Aikin, *A description of the country from thirty to forty miles round Manchester* (Londres, 1795), p. 181-8. (N. E. A./J)

33 Isaac de Pinto, *Traité de la circulation et du crédit* (Amsterdam, 1771), p. 234 e 283. (Cf. Karl Marx, *Brüsseler Hefte (1845)*, em MEGA-2, IV/3, p. 287 e 288.) (N. E. A./J)

34 Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Londres, 1776), 2 v. [ed. bras.: *A riqueza das nações*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, 2 v.] (N. E. A./J)

35 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Londres, 1782), p. 19-29. (Cf. Karl Marx, *Notizen zur Geschichte Frankreichs, Venedigs und Polens und Exzerpte aus staatstheoretischen Werken* [Anotações sobre a história da França, Veneza e Polônia e excertos de obras de teoria do Estado], caderno 2, em MEGA-2, IV/2, p. 91-2.) (N. E. A./J)

36 Este parágrafo, que constava nas edições da ME-*Werke* e da MEGA-1, não consta na nova edição do ME-*Jahrbuch*, que serviu de base para a presente edição. Como não há nenhuma explicação dos editores para a ausência desse trecho, decidimos incluí-lo, em separado, no lugar onde ele se encontrava na edição da ME-*Werke*. (N. T.)

37 Referência à lei agrícola dos tribunos romanos Licínio e Sexto, que entrou em vigor no ano de 367 a. C. em razão da luta dos plebeus contra os patrícios. Segundo a lei, um cidadão romano não poderia tomar da propriedade estatal da terra mais de 500 *jugera* (cerca de 125 hectares) para sua posse. Após o ano de 367, as exigências dos plebeus foram satisfeitas com terras conquistadas em guerras. (N. T.)

38 J. C. L. S. de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique* (Paris, 1827) (cf. MEGA-2, I/2, p. 695). (N. E. A./J)

39 A. E. Cherbuliez, *Riche ou Pauvre* (Paris, 1840) (cf. MEGA-2, IV/7, p. 27; IV/3, p. 770). (N. E. A./J)

40 *Dominium ex ius quiritium*: antecedente do *ius civile*, o *ius quiritium* designava o direito dos cidadãos mais privilegiados de roma (*Quirites*). Por *dominium* entendia-se, no

ocaso da república romana, o poder de domínio do *pater familias*. A partir do começo do império, o conceito passa a significar o pleno poder legal do proprietário. (N. T.)

41 Nos séculos X e XI, Amalfi era uma cidade comercial em plena ascensão. O direito marítimo de Amalfi (*Tabula Amalphitana*) tinha validade em toda a Itália e era observado por todas as nações que navegavam no Mediterrâneo. (N. E. A./J)

42 Essa observação foi escrita por Engels depois de 1883, ano da morte de Marx. (N. T.)

43 Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums* [A essência do cristianismo] (Leipzig, 1841). (N. E. A./J)

44 *Piecer* num *selfactor*: o *selfactor* é uma parte automática da máquina de fiar; *piecer* é a jovem funcionária que toma conta da máquina e que amarra novamente os fios quando estes arrebentam. (N. E. A./W)

45 Cf. Bruno Bauer, "Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?", em *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Gazeta Geral Literária], Charlottenburg, n. 8, julho de 1844, p. 19 e 24.
Allgemeine Literatur-Zeitung: revista mensal de Bruno Bauer, publicada em Charlottenburg de dezembro de 1843 a outubro de 1844. (N. T.)

46 Theodor Opitz (T. O., da Alta Silésia), *Deutsche Geschichtschreibung* [Historiografia Alemã], *Triersche Zeitung* [Gazeta de Trier], n. 87, 28 de março de 1846. (N. E. A./J)

47 *Diádocos*: nome dado aos generais que sucederam Alexandre Magno após sua morte (323 a. C.), repartiram seu império e travaram, por vinte anos, grandes lutas pela conquista do poder hegemônico. (N. T.)

48 O empirismo *idealista* (Berkeley, Hume, Mach, Avenarius etc.) sustenta, em oposição ao empirismo *materialista* (Bacon, Hobbes, Locke, os materialistas franceses do século XVIII etc.), que a natureza (cognoscível) constitui a origem da experiência. (N. T.)

49 "O Concílio de Leipzig" já designava, na época, a primeira reunião geral da Igreja católica alemã, que se deu a 26 de março de 1845 sob a liderança de Robert Blum e definiu os "princípios e determinações gerais da Igreja católica alemã". Os delegados negaram o primado do papa e seu poder hierárquico, o celibato, o culto aos santos, as indulgências, os jejuns e as romarias. O uso do termo por Marx e Engels é uma analogia irônica a Bauer e Stirner, os "Padres da Igreja", cujos escritos haviam sido publicados em Leipzig pelo editor Otto Wigand. (N. T.)

50 *A batalha dos hunos* (*Hunnenschlacht*), famosa obra do pintor alemão Wilhelm von Kaulbach (1805-1874), representa uma batalha em que os espectros dos guerreiros abatidos sobem aos ares e lá continuam a luta com fúria redobrada. O pano de fundo histórico da pintura é a batalha dos hunos nos campos da Catalunha, no ano de 451. A obra foi exposta ao público em Berlim, em 1837, no palácio do conde Raczynski. Como Marx morou em Berlim de 1836 a 1841, é provável que tenha visitado a exposição na época. (N. T.)

51 Referência à *potato blight*, praga que acometeu a Irlanda, então possessão da Grã-Bretanha, na segunda metade da década de 1840 e provocou um dos maiores surtos de fome, mortalidade e de migrações da Europa moderna. (N. T.)

52 Otto Lüning, cf. nota 5. (N. T.)

53 Cf. Max Stirner, "Recensenten Stirners", *Wigand's Vierteljahrsschrift*, Leipzig, n. 3, 1845, p. 147-94. (N. T.)

54 O livro *Der Einzige und sein Eingenthum* [O Único e sua propriedade], de Stirner, que totalizava 491 páginas. (N. T.)

55 Moses Heß, *Die letzten Philosophen* [Os últimos filósofos] (Darmstadt, 1845). (N. E. A./J)

56 Santa Casa: assim era chamada a prisão da Inquisição, em Madri. (N. E. A./J)

57 Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [A boa causa da liberdade e minha própria causa] (Zurique, Winterthur, 1842). Marx e Engels lançam, aqui, uma ironia contra Bauer, referindo-se ao artigo "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" como "segundo volume" da obra *Die gute Sache der Freiheit...* (N. T.)

[58] Bruno Bauer, "Ludwig Feuerbach", *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* [Folhas Norte-Alemãs para a Crítica, a Literatura e o Debate], Berlim, n. 4, outubro de 1844, p. 1-13.
As *Norddeutschen Blätter* foram publicadas em dois volumes, o primeiro em 1844 e o segundo em 1845, sob o título *Beiträge zum Feldzuge der Kritik* [Contribuição à campanha da crítica]. (N. T.)

[59] Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie* [História da filosofia moderna. Apresentação, desenvolvimento e crítica da filosofia de Leibniz] (Ansbach, 1837) e *Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, dargestellt und gewürdigt* [Pierre Bayle, apresentado e apreciado segundo seus momentos mais interessantes para a história da filosofia e da humanidade] (Ansbach, 1838). (N. E. A./J)

[60] Ludwig Feuerbach, "Zur Kritik der 'positiven Philosophie': Über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie" [Para a crítica da "filosofia positiva": sobre a essência e o significado da filosofia e da teologia especulativa nos tempos atuais, com especial consideração à filosofia da religião], *Hallische Jahrbücher*, Leipzig, n. 289-293, 3-7 de dezembro de 1838. (N. T.)

[61] Questão do Oregon: o território de Oregon, na costa americana do Pacífico, foi reivindicado tanto pelos Estados Unidos quanto pela Grã-Bretanha. A luta pela posse do Oregon terminou em 1846, com a divisão do território entre os dois países. (N. E. A./J)

[62] Ver nota 27. (N. T.)

[63] A referência a Feuerbach remete provavelmente ao intervalo entre as páginas 3 e 7 do manuscrito "Feuerbach e História", páginas que faltam no manuscrito. A referência ao "liberalismo humano" remete à seção "III. São Max. Antigo Testamento. O liberalismo humano". (N. E. A./J)

[64] Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica da história evangélica dos sinópticos] (Leipzig, 1841), v. 1., *Das entdeckte Christenthum* [O cristianismo revelado] (Zurique, Winterthur, 1843); G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do espírito], editado por Johann Schulze, 2. ed. (Berlim, 1841).
Sinópticos é como são chamados, na literatura sobre a história da religião, os três primeiros evangelhos (também podendo designar seus autores): Mateus, Marcos e Lucas. (N. T.)

[65] Cf. o artigo anônimo: "Über das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen" [Sobre o direito do absolvido de exigir um despacho da sentença proferida sobre seu caso], *Wigand's Vierteljahrsschrift*, v. IV, 1845. (N. E. A./J)

[66] Ponte de asnos (*Eselbrücke*; em latim, *pons asinorum*): nome dado à quinta proposição dos *Elementos* de Euclides, considerada como uma passagem para os problemas mais difíceis que vêm a seguir; na escolástica medieval, tetragrama utilizado para facilitar na descoberta do termo médio de um silogismo. (N. T.)

[67] Caronte: na mitologia grega, o barqueiro que conduzia as sombras dos mortos de uma margem a outra do rio Aqueronte e recebia, como pagamento, uma moeda de cada passageiro. Por isso, na Grécia antiga, era costume colocar uma moeda dentro da boca dos mortos. (N. T.)

[68] Cf. Evangelho de João 2,16. (N. T.)

[69] Cf. Ezequiel 11,18 e 11,21. (N. T.)

[70] Cf. Epístola de Paulo aos Gálatas 5,19-21. (N. E. A./J)

[71] Korah: primo de Moisés. Liderou 250 hebreus contra Moisés e Aarão, durante a travessia do deserto. Cf. Gênesis 16,1-2; 16,5; 26,9 e 27,3. (N. E. A./J)

[72] Cf. Epístola de Judas 11-13. (N. E. A./J)

[73] Cf. 2ª Epístola de Paulo a Timóteo 3,1-4. ((N. E. A./J)
[74] Cf. Epístola de Judas 23. (N. E. A./J)
[75] Cf. Apocalipse 22,15. (N. E. A./J)
[76] Cf. Gênesis 32,25-26. (N. E. A./J)
[77] Cf. Evangelho de Mateus 26,41. (N. E. A./J)
[78] William Shakespeare, *Noite de reis*, 3º ato, cena 2. (N. E. A./J)
[79] Em Shakespeare: Malvolio. (N. E. A./J)
[80] *To fight like Kilkenny cats*: a expressão remete à imagem de dois gatos que brigam tão encarniçadamente e por tanto tempo que acabam por devorar um ao outro, deles restando somente as duas caudas. Sua origem mais provável é a de uma alegoria para a longa disputa entre os dois distritos (Englishtown e Irishtown) em que, no século XIV, foi dividida a cidade irlandesa de Kilkenny. A luta entre os dois centros urbanos estendeu-se até o fim do século XVII. (N. T.)
[81] Cf. texto IV do Apêndice. (N. T.)
[82] Cf. Jeremias 32,21-22; 32,30; 32,33-35. (N. E. A./J)
[83] Cf. Jeremias 25,2-3; 18,13-14; 22,29. (N. E. A./J)
[84] Bruno Bauer, "Correspondenz aus der Provinz" [Correspondência da Província], 9, *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Charlottenburg, n. 6, maio de 1844, p. 38. (N. E. A./J)
[85] Cf. Epístola de Paulo aos Colossenses 1,26. Cf. também Epístola de Paulo aos Romanos 16,25 e Epístola de Paulo aos Efésios 1,9 e 3,3-10. (N. E. A./J)
[86] Na Bíblia: "e deu à luz Caim, e disse: 'Possuí um homem com a ajuda do Senhor'" (Gênesis 4,1). (N. E. A./J)
[87] Carl Reichardt, "Preussens Beruf in der deutschen Staats-Entwicklung, und die nächsten Bedingungen zu seiner Erfüllung" [A vocação da Prússia no desenvolvimento do Estado alemão e as condições imprescindíveis para sua realização], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 6-9, de junho a agosto de 1844.
Literatur-Zeitung: abreviação de *Allgemeine Literatur-Zeitung*. (N. E. A./J)
[88] Julius Faucher, "Englische Tagesfragen" [Questões cotidianas da Inglaterra], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 7-9, de junho a agosto de 1844. (N. E. A./J)
[89] *A polêmica de Nauwerck:* Karl Nauwerck proferiu, no semestre de inverno de 1843/44 e para uma numerosa plateia, sua preleção intitulada "História dos mais importantes sistemas da doutrina filosófica do Estado". O rei Frederico Guilherme IV exigiu providências para reparar aquele "*terrível erro*". Depois de uma conversa do ministro Eichhorn com Nauwerck, em 29 de fevereiro de 1844, este último renunciou à sua autorização para lecionar. Suas "Vorlesung über Geschichte der philosophischen Staatslehre" [Lições sobre a história da doutrina filosófica do Estado] foram publicadas na *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1844, n. 1-4 e 1845, n. 1. Marx e Engels referem-se, aqui, ao artigo que Ernst Jungnitz publicou sobre a polêmica na *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Ernst Jungnitz, "Herr Nauwerk und die philosophische Facultät" [Herr Nauwerk e a faculdade de Filosofia], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 6, maio de 1844). (N. T.)
[90] Cf. Edgar Bauer, "Proudhon", *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 5, abril de 1844, p. 64, 34, 68. (N. T.)
[91] Cf. Szeliga, "Die Geheimnisse von Paris. Kritik" [Os mistérios de Paris. Crítica], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 7, junho de 1844, p. 44. (N. T.)
[92] Bruno Bauer, "Von den neuesten Schriften über die Judenfrage" [Dos novos escritos sobre a questão judaica], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 1, dezembro de 1843, p. 3. (N. E. A./J)
[93] Bruno Bauer, "Neueste Schriften über die Judenfrage" [Os mais recentes escritos sobre a questão judaica], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 4, março de 1844, p. 15. (N. E. A./J)
[94] Bruno Bauer, "Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?" [Qual é, agora, o objeto da Crítica?], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 8, julho de 1844, p. 23. (N. E. A./J)

[95] Bruno Bauer, "Neueste Schriften...", cit., p. 10. (N. E. A./J)
[96] Bruno Bauer, "Was ist jetz der Gegenstand...", cit., p. 22. (N. E. A./J)
[97] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 139. (N. E. A./J)
[98] Ibidem, p. 140. (N. E. A./J)
[99] Ibidem, p. 139. (N. E. A./J)
[100] A *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* [Gazeta Renana de Política, Comércio e Indústria] surgiu em Colônia, em 1º de janeiro de 1842, fundada e financiada por membros da burguesia liberal renana. Idealizado como veículo para a defesa de reformas políticas de caráter liberal, o jornal foi também o porta-voz do pensamento jovem-hegeliano, que, naquele momento, decidira tomar parte nas questões políticas e passava a fazer da imprensa diária o fórum da crítica filosófica.
Desde a publicação de seu primeiro artigo na *Rheinische Zeitung*, a influência de Marx nos rumos do periódico se tornaria cada vez mais forte, até a sua admissão como diretor de redação, em 15 de outubro de 1842. Sob a liderança de Marx, a *Gazeta Renana* radicalizou seu perfil democrático e tomou partido em defesa dos interesses dos trabalhadores e das populações mais pobres, consolidando-se, ao mesmo tempo, como o principal órgão de oposição na Alemanha. Tudo isso contribuiu para a sua proibição, em 20 de janeiro de 1843, decidida num conselho de ministros presidido pelo rei Frederico Guilherme IV. Por pressão dos acionistas junto ao governo, a *Gazeta Renana* ainda conseguiu prolongar sua existência até março, porém submetida a uma censura extrema, realidade que motivou Marx a se desligar de seu posto. (N. T.)
[101] Cf. Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 140-1. (N. E. A./J)
[102] Ibidem, p. 136. (N. E. A./J)
[103] Otto Lüning, *Die Heilige Familie oder...*, cit., p. 206-14. (N. E. A./J)
[104] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 141. (N. E. A./J)
[105] Otto Lüning, *Die Heilige Familie oder...*, cit., p. 208. (N. E. A./J)
[106] Friedrich von Schiller, *Wallenstein's Tod*, ato IV, cena 12. Citado por Otto Lüning, *Die Heilige Familie*, cit., p. 207. (N. E. A./J)
[107] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 142. (N. E. A./J)
[108] Otto Lüning, *Die Heilige Familie oder…*, cit., p. 213. (N. E. A./J)
[109] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 143. (N. E. A./J)
[110] Referência a Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen...* Ver nota 64. (N. E. A./J)
[111] O livro *Der Einzige und sein Eingenthum*, de Max Stirner (Johann Caspar Schmidt), foi publicado no fim de 1844 pela editora de Otto Wigand, em Leipzig. (N. T.)
[112] Bruno Bauer, "Von den neuesten Schriften...", cit., p. 5. Bauer cita Gustav Philippson, *Die Judenfrage von Bruno Bauer näher beleuchtet* [A questão judaica, de Bruno Bauer, vista mais de perto] (Dessau, 1843). (N. E. A./J)
[113] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 144. (N. E. A./J)
[114] Ibidem, p. 144-5. (N. E. A./J)
[115] Bruno Bauer, "Hinrichs politische Vorlesungen" [Lições políticas de Hinrichs], *Allgemeine Literatur-Zeitung*, cit., n. 5, abril de 1844, p. 23-5. (N. E. A./J)
[116] Bruno Bauer, "Charakteristik...", cit., p. 110. (N. E. A./J)
[117] Citação de Heine, *Reisebilder* [Quadros de viagem]: "Die Bäder von Lucca" [As termas de Lucca], capítulo IV. Marx e Engels modificam o texto de Heine, escrevendo-o em baixo-alemão, numa alusão irônica a Stirner, pertencente ao grupo dos Freien [Livres] de Berlim. Mais adiante, chamaremos a atenção do leitor para outras referências jocosas ao baixo-alemão, em especial ao dialeto berlinense. (N. T.)
[118] O livro *Der Einzige und sein Eigenthum*, de Max Stirner – pseudônimo de Johann Caspar Schmidt (1806-1856) –, foi publicado em 1844 pela editora de Otto Wigand, em Leipzig; na edição, constava o ano de 1845. O pseudônimo do autor (*Stirn* significa "testa", "fronte") deriva do modo como Schmidt era chamado por seus amigos, devido

à sua fronte proeminente. É como uma alusão irônica ao seu apelido que Marx e Engels, muitas vezes, escrevem "Stirner" entre aspas, pois essa palavra, tal como no português, também guarda os significados figurados de teimoso, obstinado, cabeçudo, testaçudo. (N. T.)

[119] Referência aos seguintes textos, escritos contra o livro de Stirner: "Der Einzige und sein Eigenthum" [O Único e sua propriedade], de Szeliga (publicado na revista *Norddeutsche Blätter*); "Über das 'Wesen des Christenthums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eingenthum" [Sobre a "essência do cristianismo" em relação a "O Único e sua propriedade"], de Feuerbach (publicado na *Wigand's Vierteljahrsschrift*) e uma brochura de Heß intitulada *Die letzten Philosophen* [Os últimos filósofos]. Stirner respondeu a essas críticas e fez uma defesa de seu livro no terceiro volume da *Wigand's Vierteljahrsschrift*, com o artigo "Recensenten Stirners" [Os resenhistas de Stirner]. N'*A ideologia alemã*, Marx e Engels chamam ironicamente este último artigo de "comentário apologético". (N. E. A./W)

[120] Na Bíblia, consta: "Ele é o senhor Zebaoth [...]". (N. T.)

[121] "Eu fundei minha causa sobre nada" (em alemão: *Ich habe meine Sach'auf nichts gestellt*): essa frase, que abre e termina *Der Einzige und sein Eigenthum*, de Stirner, foi extraída de um poema de Goethe, intitulado "Vanitas Vanitatum" [A vaidade das vaidades]. (N. T.)

[122] Johann Ludwig Ewald, *Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel, um es zu werden* [O bom adolescente, bom marido e bom pai, ou meios para se tornar tudo isso]. (N. T.)

[123] Atos dos Apóstolos 5,29. (N. T.)

[124] *Eumênides*: figuras da mitologia grega; antigas Fúrias que incitavam os homens à vingança, mas que acabaram submetidas à Justiça de Palas Atena. (N. T.)

[125] O "servo fiel de Stirner": Szeliga. (N. T.)

[126] João 4,24. (N. T.)

[127] *Benefício de inventário*: favor que a lei concede ao herdeiro, desobrigando-o de pagar as dívidas do falecido senão na proporção dos bens herdados, conforme se verificar pelo inventário. Concede-se ao herdeiro, assim, o benefício de promover o inventário antes de decidir pela aceitação ou recusa da herança. (N. T.)

[128] João 2,4. (N. T.)

[129] A obra de Hegel *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio] consiste de três partes: "A) Ciência da lógica", "B) Filosofia da natureza" e "C) Filosofia do Espírito". (N. E. A./W)

[130] Gálatas 4,4. (N. T.)

[131] Alusão ao dialeto berlinense: os autores escrevem *Unjebildete* [incultos] e, mais à frente, *Jebildete* [cultos], no lugar de *Ungebildete* e *Gebildete*. (N. T.)

[132] *Jacques le bonhomme* [Jacó, o tonto]: assim os camponeses eram depreciativamente chamados pelos nobres franceses. (N. E. A./W)

[133] Em Hegel: vermelho e verde. (N. T.)

[134] A citação deste trecho é de uma tradicional canção infantil alemã conhecida como "Jockellied" [Canção de Juca]. "Juca" traduz o original *Jockel*, apelido alemão que pode ser aplicado ao nome próprio Jakob. Há aqui, portanto, uma referência irônica a Stirner, que n'*A ideologia alemã* é chamado pelos autores de "Jacó, o tonto" (*Jacques le bonhomme*). (N. T.)

[135] *Expedição napoleônica ao Egito*: expedição que o general Napoleão Bonaparte realizou no Egito, em 1798, e na qual fez fuzilar 4 mil presos de guerra. A operação voltava-se contra a Inglaterra e tinha o objetivo de conquistar territórios na Índia. Devido à luta com as tropas inglesas e seus aliados, o comandante francês sofreu uma dura derrota. Napoleão abandonou suas tropas e retornou a Paris em 1799. (N. E. A./W)

[136] *Emanuel*: personagem do romance *Hesperus oder 45 Hundsposttage* [Hesperus ou 45 dias do cão mensageiro], de Jean Paul. (N. E. A./W)
[137] Lucrécio, *De rerum natura*, livro 3, verso 882. (N. E. A./W)
[138] Ver *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmagtibus libri decem* [Dez livros sobre as vidas, doutrinas e aforismos de filósofos ilustres]. (N. E. A./W)
[139] Trecho de "Carmium", Ode XXII, em *Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica* [Obra poética completa de Qu. Horatius Flaccus]. (N. E. A./W)
[140] Ver *Clementis Alexandrini opera græce et latina quæ extant* [Obras de Clemente de Alexandria escritas nas línguas grega e latina]. (N. E. A./W)
[141] Aristóteles, *De anima*. (N. T.)
[142] "Já era" traduz, aqui, *alle jeworden*, referência irônica que os autores fazem ao dialeto berlinense (originado do baixo-alemão) que coloca o "j" no lugar do "g". O correto seria *alle* (*ist*) *geworden*. (N. T.)
[143] A palavra alemã *Satz* pode significar tanto "salto", "pulo", quanto "frase", "proposição", "sentença". (N. T.)
[144] Mateus 25,21. (N. T.)
[145] *O fiel Eckart*: herói das sagas alemãs medievais; figura típica de um homem dedicado e guardião confiável. (N. E. A./W)
[146] Cf. Hegel, *Ciência da lógica*, tomo I, seção 2. (N. E. A./W)
[147] João 4,24. (N. T.)
[148] Mateus 5,37. (N. T.)
[149] João 1,14. (N. T.)
[150] *Filosofia jônica*: expressão mais antiga da filosofia grega da natureza, que compreende o conjunto dos autores chamados *pré-socráticos*. Seus representantes (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito) desenvolveram, em estreita ligação com suas investigações sobre a natureza, uma primeira explicação filosófica da realidade baseada primordialmente no *lógos*, e não mais nos mitos. (N. T.)
[151] *Tarefa das Danaides*: segundo as lendas gregas, as cinquenta filhas de Dânaos, porque na noite de núpcias assassinaram os maridos que lhes haviam sido impostos, foram condenadas, no Tártaro, à interminável tarefa de encher com água um tonel sem fundo. (N. E. A./W)
[152] Jogo de palavras de Marx e Engels. Na citada passagem da Bíblia não consta *Wesen* [essência], mas sim *Anwesen*, que significa uma porção de terra com habitação etc. (N. E. A./W)
[153] A citação é do artigo de Feuerbach: "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" [Teses provisórias para a reforma da filosofia], publicado no segundo volume da coletânea *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* [Anedota da mais recente filosofia e jornalismo alemães], editada na Suíça, em 1843, por Arnold Ruge. (N. E. A./W)
[154] *Tiergarten*: jardim zoológico (neste caso, de Berlim). Até a revolução de 1848, o fumo era proibido nas ruas de Berlim e no jardim zoológico, sob pena de multa ou castigos físicos; os denunciantes recebiam uma parte da multa paga pelos delinquentes. (N. E. A./W)
[155] Segunda epístola aos Coríntios 12,7. (N. T.)
[156] *Campanhas de Sesóstris*: campanhas militares lendárias dos faraós egípcios, que chegaram a penetrar territórios da Ásia e da Europa. (N. T.)
[157] *Wasserpolacken*: alcunha dada aos poloneses silesianos na Alemanha; o nome (que, literalmente, significa "polacos da água") tem origem na antiga designação dos jangadeiros que navegavam pelo rio Oder e que eram, em sua maioria, polacos silesianos do norte. (N. E. A./W)
[158] Ver supra, nota 66. (N. T.)
[159] Referência à introdução deste armamento, então desconhecido dos chineses, na primeira "Guerra do ópio" (1838-1842), que foi uma guerra de conquista da Inglaterra contra a

China. Com essa guerra, teve início a transformação da China num país semicolonial. (N. E. A./W)

[160] Trocadilho, intraduzível, entre as palavras *Hammel* [carneiro] e *Himmel* [céu]. (N. T.)

[161] Ver supra, nota 66. (N. T.)

[162] *Ecce iterum Crispinus*: "e aí está Crispinus de novo!" – assim começa a IV Sátira de Juvenal, cuja primeira parte fustiga Crispinus, um dos cortesãos do imperador romano Domiciano. (N. E. A./W)

[163] *Girondins* [girondinos]: na Revolução Francesa, partido político moderado, chefiado por Jacques-Pierre Brissot (1754-1793) e que defendia um compromisso com a monarquia; o nome deve-se ao fato de que seus principais dirigentes provinham do departamento francês da Gironda.
Thermidoriens [termidorianos]: membros do partido político que, com o golpe de 9 de Termidor do ano II (27 de julho de 1794), derrubou Robespierre. (N. T.)

[164] *Deux amis de la liberté* [Dois amigos da liberdade]: sob esse pseudônimo, Kerverseau e Clavelin publicaram em Paris, entre o fim do século XVIII e o início do XIX, uma obra em vários volumes intitulada *Histoire de la Révolution de 1789*. (N. E. A./W)

[165] Trata-se, aqui, das seguintes obras: Montgaillard, *Revue chronologique de l'histoire de France*, e Roland de la Platière, *Appel à l'impartiale postérité, par la citoyenne Roland*. (N. E. A./W)

[166] Montjoie, *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre*. (N. E. A./W)

[167] Cf. *Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia* [Obras reunidas de Benedito Spinoza]. (N. E. A./W)

[168] Trecho de um cântico da Igreja evangélica. (N. E. A./W)

[169] *Habits bleus* [roupas azuis]: os soldados dos exércitos republicanos, assim chamados devido à cor de seus uniformes; por extensão, os republicanos em oposição aos realistas, que eram chamados de *blancs* [brancos].
Honnêtes gens: pessoas honradas, homens de bem (*id est*, os grandes proprietários).
Sans-culottes [sem culotes]: como eram chamados os burgueses democratas, porque não usavam culotes – calça larga na parte superior e justa a partir do joelho – como os aristocratas, mas sim *pantalons* [calças compridas]. Posteriormente, o termo passou a designar o setor mais revolucionário da massa. (N. E. A./W)

[170] G. Browning, *The domestic and financial condition of Great Britain; preceded by a brief sketch of her foreign policy; and of the statistics and politics of France, Russia, Austria and Prussia* [A situação interna e financeira da Grã-Bretanha; precedido por um breve resumo de sua política externa e das estatísticas e políticas da França, da Rússia, da Áustria e da Prússia] (Londres, 1834). (N. E. A./W)

[171] Ver Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* [História dos últimos sistemas filosóficos na Alemanha, de Kant a Hegel]. (N. E. A./W)

[172] Cf. Karl Theodor Bayrhoffer, *Die Idee und Geschichte der Philosophie* [A ideia e a história da filosofia], obra publicada em Marburg, em 1838. (N. E. A./W)

[173] *Stoa* ("pórtico", em grego): local onde Zenão de Cítio (336-264 a. C.) – fundador da escola filosófica dos estoicos – ensinava em Atenas. (N. E. A./W)

[174] *Kupfergraben*: braço oeste do rio Spree, que atravessa Berlim. (N. T.)

[175] Citação do poema "Nur in Deutschland!" [Na Alemanha somente!], de Hoffmann von Fallersleben. (N. E. A./W)

[176] Ver *Luciani samosatensis opera* [Obra de Luciano de Samósata]. (N. E. A./W)

[177] Alusão a Marie Wilhelmine Dähnhardt (1818-1902), esposa de Stirner por dois anos e meio (1844-1846). (N. T.)

[178] Rabelais, *Garantua et Pantagruel*, 8º capítulo, livro III. (N. T.)

[179] Mateus 24,30. (N. T.)

[180] Cf. nota 153.

[181] Os Livres [*Freien*]: assim se autointitulava o grupo berlinense de jovens hegelianos que tinha como principais representantes Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl e Max Stirner. (N. T.)

[182] *Tugendbund*: "Aliança para a virtude". Sociedade política secreta fundada na Prússia, no ano de 1808, com o objetivo de fortalecer os sentimentos patrióticos da população contra a ocupação napoleônica e pela instauração de uma ordem constitucional. Atendendo à vontade de Napoleão, o rei da Prússia dissolveu a aliança em 1809. (N. T.)

[183] *Revolução de Julho*: refere-se à revolução francesa de julho de 1830, que depôs o rei Bourbon Carlos X e alçou ao trono Luís Felipe de Orléans, conhecido como "o rei burguês". Seu reinado (a Monarquia de Julho), caracterizado por alterações de caráter liberal na constituição restauracionista de 1814, duraria até a revolução de 1848. (N. T.)

[184] Cf. Louis Blanc, *Histoire de dix ans 1830-1840* (publicado em Berlim em tradução de Ludwig Buhl com o título *Geschichte der zehn Jahre* [História dos dez anos], em 1844-1845). (N. T.)

[185] Referência ao ensaio de Edgar Bauer intitulado "Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution" [Baily e os primeiros dias da Revolução Francesa], em *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Revolution* [Fatos memoráveis da história recente desde a Revolução], dos irmãos Bruno e Edgar Bauer. (N. E. A./W)

[186] *Fisiocratas*: membros de uma doutrina da economia política francesa do século XVIII que reunia, entre outros, Quesnay, Mercier de la Rivière, Le Trosne e Turgot. Nas palavras de Marx, os fisiocratas – em contraposição ao sistema mercantilista – "deslocaram a pesquisa sobre a origem da mais-valia da esfera da circulação para a esfera da própria produção e, com isso, lançaram as bases para a análise da produção capitalista". Os fisiocratas consideravam a renda fundiária como a única forma da mais-valia e, por isso, o trabalho agrícola como o único trabalho produtivo. Mas essa "aparente glorificação da propriedade fundiária" transforma-se em sua "negação econômica e na confirmação da produção capitalista", uma vez que os fisiocratas defendiam que todos os impostos recaíssem sobre a renda fundiária, exigiam a liberação da indústria das garras da autoridade estatal e proclamavam a livre concorrência. (N. E. A./W)

[187] *Cercle social* [Círculo social]: organização criada em Paris, em fins do século XVIII, por representantes da intelectualidade democrática. Seu ideólogo, Claude Fauchet, defendia a partilha igual do solo, a limitação da grande propriedade, assim como a garantia de trabalho para todos os cidadãos capazes de trabalhar. A crítica de Fauchet à igualdade formal de direitos proclamada pela Revolução preparou o terreno para a intervenção, nesta questão, de Jacques Roux, um dos líderes do grupo dos *enragés* [enfurecidos]. (N. E. A./W)

[188] Seguem passagens roídas pelos ratos. (N. E. A./W)

[189] Indiferente: numa referência irônica ao dialeto berlinense, Marx e Engels escrevem *jleichjültig* em vez de *gleichgültig*. (N. T.)

[190] Do artigo "Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauers" [A Prússia, desde a nomeação de Arndt até a destituição de Bauer], publicado anonimamente na revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Vinte e um cadernos da Suíça]. (N.T.)

[191] A palavra *Lumpen* tem o significado original de "farrapo velho e sujo", "pano de chão", mas também é usada no sentido de "andrajo". Figuradamente, *Lumpen* pode significar "vadio", "vagabundo", enquanto a derivação *Lump* é usada com o sentido fortemente pejorativo de "escória", "mau-caráter", "trapaceiro". Marx utiliza *Lump* e *Lumpen* para designar o indivíduo vadio, que não se ocupa de nenhuma atividade socialmente produtiva. Portanto, traduzimos *Lump* e *Lumpen* por "vadio(s)", acompanhando-as sempre do original entre colchetes. *Lumperei* foi traduzido por "vadia-

gem", ao passo que o termo *Lumpenproletariat* foi traduzido por "lumpemproletariado", conceito já consagrado na literatura marxista. (N. T.)

[192] Simonde de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*; John Wade, *History of the Middle and Working Classes*. (N. T.)

[193] *Jacquerie*: revolta camponesa ocorrida no norte da França entre 28 de maio e 24 de junho de 1358, durante a Guerra dos Cem Anos. A designação deriva de *Jacques le bonhomme*. (N. T.)

[194] Referência à revolta dos camponeses em 1381, dirigida pelo rebelde inglês Walter (ou Wat) Tyler, que acabou morto por ordem do prefeito de Londres, Walworth, em presença de Ricardo II. (N. T.)

[195] *Evil May-day* [1º de Maio Terrível]: assim ficou conhecido o levante dos citadinos de Londres ocorrrido em 1º de maio de 1517 contra o excesso de comerciantes estrangeiros; no levante, tomaram parte principalmente as camadas mais baixas da população da cidade. (N. E. A./W)

[196] *Robert Ket* liderou, em 1549, a maior revolta camponesa do oeste da Inglaterra, que reivindicava a devolução das terras coletivas roubadas pela aristocracia. Nessa luta, morreram 3 mil camponeses e muitos outros foram presos e executados. Robert Ket foi enforcado numa praça da cidade de Norwich. (N. E. A./W)

[197] Em vez de *Freigeistern* [livres-pensadores], Marx e Engels escrevem *Freijeistern*, numa referência jocosa ao dialeto berlinense. (N. T.)

[198] Os sociais, isto é, os "liberais sociais". (N. T.)

[199] Neste ponto, faltam quatro páginas no manuscrito, incluindo a parte em que se encontrava a conclusão da "Primeira construção lógica" e o início da "Segunda construção lógica". (N. E. A./W)

[200] Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantias da harmonia e da liberdade]. (N. T.)

[201] Ver supra, nota 169. (N. T.)

[202] Miguel de Cervantes Saavedra, *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha* (trad. Viscondes de Castillo e Azevedo, São Paulo, Nova Cultural, 2003), p. 510. (N. T.)

[203] Nesta passagem, Marx e Engels jogam com o duplo significado da palavra *Vermögen*, que, tal como a palavra "posses" em português, tem tanto o sentido de "capacidade" como o de "riqueza, patrimônio". Traduzimos por "posses", "patrimônio", ou "capacidade" conforme o contexto. (N. T.)

[204] Isto é, o volume II d'*A ideologia alemã*. Cf. infra p. 435 ss. (N. T.)

[205] Referências aos artigos "Sobre a questão judaica" e "Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução", de Marx, e "Esboços de uma crítica da economia política", de Engels, todos publicados nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. (N. T.)

[206] Escrito anticomunista do jurista suíço Johann Caspar Bluntschli (1808-1881), intitulado "Die Kommunisten in der Schweiz" [Os comunistas na Suíça], publicado em 1843. (N. T.)

[207] Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* [O socialismo e o comunismo da França atual]. (N. T.)

[208] *Ruço*: apelido do jumento de Sancho Pança no *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[209] *Congregatio de Propaganda Fide*: organização católica fundada pelo papa e que tinha como objetivo a expansão do catolicismo em todos os países e a luta contra os heréticos. (N. E. A./W)

[210] Paráfrase de um verso de Goethe em *Ifigênia em Táuris*. (N. T.)

[211] Os colchetes são de Marx. (N. E. A./W)

[212] O "mestre-encadernador" é como Marx e Engels, n'*A sagrada família*, chamam Carl Ernst Reichardt, que no seu artigo "Schriften über den Pauperismus" [Escritos sobre o pauperismo] cita uma passagem do livro de August Theodor Woeniger, intitulado

Publicistische Abhandlungen über de Pauperismus [Ensaios jornalísticos sobre o pauperismo]. (N. T.)

[213] O título do livro de Eden é *The state of the poor: or, an history of the labouring classes in England* [A situação dos pobres: ou uma história das classes trabalhadoras na Inglaterra]. (N. T.)

[214] *Modo composto e bicomposto:* termos usados por Fourier. (N. T.)

[215] *Jebildete* em vez de *gebildete*: alusão de Marx e Engels ao dialeto berlinense. (N. T.)

[216] Em Shakespeare: "escravo amarelo" [*yellow slave*]. (N. T.)

[217] Shakespeare, "Timão de Atenas", 4º ato, cena 3, em W. Shakespeare, *Obra completa*, trad. Oscar Mendes, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1988, v. I, p. 394 e 402). (N. T.)

[218] O autor de *Leçons sur l'industrie et les finances* é Pereire. (N. E. A./W)

[219] *Baratária*: ilha imaginária que aparece no *Dom Quixote*, de Cervantes, especialmente no 45º capítulo da segunda parte. (N. T.)

[220] *Dióscuros*: na mitologia grega, os gêmeos Castor e Pólux, filhos de Zeus, transformados por este último na constelação de Gêmeos, protetora dos marinheiros. (N. T.)

[221] *Jleichjültig* em vez de *gleichgültig*: alusão de Marx e Engels ao dialeto berlinense. (N. T.)

[222] Esse episódio consta do 4º capítulo do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[223] Referência à primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[224] Na sua obra *Des trois unités externes* [Das três unidades externas], publicada no jornal *La Phalange*, em 1845, v. 1, Fourier descreve 36 tipos de falência, dos quais o 32º tipo é assim definido: "A falência porca é a falência de um simples homem, que, em vez de agir de acordo com as regras gerais, abandona à ruína sua mulher, seus filhos e a si mesmo, com o que ele se expõe à captura da justiça, assim como ao desprezo dos amigos do comércio, os quais só aceitam uma falência quando ela é anunciada e se mantém nos limites dos princípios fundamentais. No jargão comercial, diz-se o seguinte de um falido que arruinou sua mulher e a si mesmo: 'A isso não se chama trabalhar, mas sim emporcalhar'". (N. T.)

[225] Ver nota 142. (N. T.)

[226] *Dom Quixote*, de Cervantes, primeira parte. (N. T.)

[227] J. C. Pfister, *Geschichte der Teutschen: Nach den Quellen* [História dos teutões: em busca das fontes], 5 Bände (Hamburg, Perthes, 1829-1835). (N. T.)

[228] *Middleman* tem o significado geral de intermediário, corretor, atravessador. Na Irlanda, havia *interarrendatários* [*Zwischenpächter*] ou, como eles eram designados por Engels, *supra-arrendatários* [*Oberpächter*]. Estes arrendavam terra dos proprietários e, então, a repassavam em pequenas parcelas, por um valor mais alto, a título de subarrendamento. "O supra-arrendatário é responsável pelo arrendamento perante o proprietário fundiário; a ele é dada a custódia da terra" (Engels). Na Irlanda, entre o proprietário fundiário e aqueles que de fato trabalhavam a terra chegava a existir, com frequência, até uma dúzia de intermediários como esses. (N. E. A./ W)

[229] A sentença "Conhece-te a ti mesmo" estava inscrita no pórtico do Templo de Apolo em Delfos, cidade da Grécia antiga situada nos arredores do monte Parnaso. (N. E. A./W)

[230] Segue uma passagem bastante danificada. (N. E. A./W)

[231] Neste parágrafo há passagens bastante roídas pelos ratos. (N. E. A./W)

[232] De acordo com a ética de Bentham são consideradas morais aquelas ações em cujos resultados a soma das alegrias [*Freuden*] são superiores à soma dos sofrimentos. A exposição de longas listas de alegrias e sofrimentos e a comparação entre elas com o objetivo de definir a moralidade de uma ação é o que Marx e Engels chamam, aqui, de "contabilidade" de Bentham. Uma avaliação de Bentham por Marx pode ser encontrada no volume 1 d'*O capital*. (N. E. A./W)

[233] Moabit e Köpenick eram dois bairros, o primeiro localizado no centro, o segundo no sudeste da cidade de Berlim. (N. T.)

[234] Marx se refere ao vigésimo capítulo da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[235] O *Eckensteher Nante*: literalmente o "parado-na-esquina Nante", personagem do drama "A tragédia em Berlim", de K. von Holtei; por causa desse modelo, o conhecido cômico alemão F. Beckmann criou uma farsa popular intitulada "O *Eckensteher Nante* em questão". O nome Nante tornou-se um termo para designar um falastrão filosófico que em toda oportunidade faz piadas no jargão berlinense. (N. E. A./W).

[236] Referência a sir Benjamin Thompson, conde de Rumford (1753-1814), oficial, político, físico experimental e inventor. Duas de suas invenções, nascidas de sua preocupação com a marginalidade social no período em que atuou como militar em Munique, foram o fogão de Rumford, que aproveitava melhor a energia em comparação com os fogões ao ar livre, e a sopa de Rumford, um prato à base de batatas inglesas para a alimentação dos pobres em cozinhas comunitárias e que se difundiu por toda a Europa como prevenção contra a marginalidade social. (N. T.)

[237] Marx e Engels referem-se ao trigésimo capítulo da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[238] *Wechselbrief* traduz-se literalmente por "carta de câmbio", daí a ocorrência do termo "carta". (N. T.)

[239] O *Blocksberg*, com 1.141 metros, é o monte mais alto do maciço montanhoso do Harz, na região central da Alemanha (Sachsen-Anhalt). (N. T.)

[240] História que consta do vigésimo capítulo da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[241] *Procusto*: nas lendas gregas, figura de um ladrão que colocava sobre uma cama tudo o que caía em suas mãos. Se a coisa era muito curta, ele a "alongava" com um martelo; se era muito comprida, ele a encurtava à força. *Leito de Procusto* é uma expressão utilizada para nomear uma estrutura ou um esquema no qual algo é forçado a se encaixar à força. (N. E. A./W)

[242] Referência à obra "O Messias", do poeta alemão Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803). (N. T.)

[243] Alusão a Marcos 9,42; Mateus 18,6; Lucas 17,2. (N. T.)

[244] Do artigo de Szeliga "Eugen Sue: die Geheimnisse von Paris. Kritik" [Eugène Sue: "Os mistérios de Paris"], publicado na *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, caderno VII. (N. E. A./W)

[245] Referência ao conto "Biographie eines Pudels" [Biografia de um *poodle*], de Gottlieb Konrad Pfeffel (1736-1809). (N. T.)

[246] O episódio da relação de Sancho com Maritornes é descrito no décimo sexto capítulo da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[247] Alusão a Marcos 6,43 e paralelos. (N. T.)

[248] "Fenomenologia" e "Lógica" referem-se, aqui, aos capítulos "Fenomenologia do egoísta em acordo consigo mesmo" e "Apocalipse de João, o teólogo, ou 'a lógica da nova sabedoria'", do livro *O Único e sua propriedade*, de Stirner. As referências a esses capítulos aparecerão doravante entre aspas, enquanto as referências à *Lógica* e à *Fenomenologia* de Hegel serão grafadas em itálico. (N. T.)

[249] Alusão ao poema dramático "Der Sohn der Wildniß" [O filho do deserto] (1843), de autoria do autor austríaco Friedrich Halm, pseudônimo de Eligius Franz Joseph, Barão de Münch-Bellinghausen (1806-1871). (N. E. A./W)

[250] Alusão a 2 Reis 2,11. (N. T.)

[251] Cf. especialmente o quadragésimo quinto capítulo da segunda parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

[252] Expressão utilizada na química para designar o resíduo, não mais utilizável, do processo de destilação. (N. T.)

[253] *Spanso Bocho*: uma das mais cruéis punições corporais, introduzida no Suriname pelos colonizadores. Na p. 393 de sua obra *Traité de législation*, Charles Comte descreve essa tortura da seguinte forma: "Amarram-se as mãos do condenado e forçam-no a encolher as pernas e colocar os joelhos entre os braços. Então ele é colocado de lado e, tal como uma galinha assada, é fortemente amarrado a uma estaca cravada no chão. Desse modo, ele não pode mais se mexer, como se estivesse morto. Um negro armado com um galho de tamarindo o espanca até que a pele se solte; ele o vira, então, do outro lado e o espanca novamente, fazendo que o sangue encharque o solo do local da execução. Ao final do castigo, para que a carne do infeliz não gangrene, seu corpo é lavado com suco de limão no qual foi dissolvida certa quantidade de pólvora. Depois desse procedimento, manda-se o condenado de volta à sua cabana, para que ele se cure, caso isso ainda seja possível". (N. E. A./W)

[254] Referência à revolta dos escravos no Haiti que começou em 1791 e durou até 1793. Os revoltosos, sob a liderança de Toussaint-Louverture, lutavam contra os proprietários das plantações e os colonizadores por liberdade, terra e independência. A sua luta forçou o fim da escravidão no Haiti. (N. E. A./W)

[255] *Escola Histórica* [*do Direito*]: corrente de pensamento jurídico de inspiração romântica surgida na Alemanha no fim do século XVIII. Seu principal representante é Friedrich Karl von Savigny. Marx fez uma crítica a ela no seu artigo "O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito" na *Rheinische Zeitung* e na "Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução", publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. (N. T.) [O segundo artigo foi publicado pela Boitempo em *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, em 2005. (N. E.)]

[256] Para entender essa passagem é preciso saber que a palavra *Recht* significa tanto "direito" como "razão", dependendo do contexto em que é usada. Nessa citação, Stirner passa tacitamente de um significado para o outro, enquanto Marx a lê de maneira coerente no sentido de "ter razão", "dar razão" etc. (N. T.)

[257] A exclamação, neste ponto, se deve a um erro de concordância na frase em alemão. "Das Recht" é neutro, mas Stirner utilizou o pronome *er* = "ele", em vez de *es*, como seria o correto. (N. T.)

[258] Jogo de sentido com o termo *entspringen*, que significa "provir, brotar, originar-se", mas pode ser lido literalmente como "saltar fora de, escapar, escapulir". (N. T.)

[259] Do poema "Tragische Geschichte" [História trágica], de Chamisso. (N. E. A./W)

[260] *Dez tábuas*: variante primitiva da lei das "doze tábuas" (*lex duodecim Tabularum*), um dos mais antigos monumentos legais do Estado romano escravocrata. A lei foi adotada como resultado da luta dos plebeus contra os patrícios no período da República em meados do século V a. C. e serviu como ponto de partida para o ulterior desenvolvimento do direito privado romano. (N. E. A./W)

[261] O autor joga com o termo *Gewalt*, que significa tanto "poder" como "violência". (N. T.)

[262] Referência ao escrito anticomunista do jurista suíço Johann Caspar Bluntschli (1808-1881), intitulado *Die Kommunisten in der Schweiz* [Os comunistas na Suíça], de 1843, apelidado de "Bluntschli-Bericht". (N. T.)

[263] *Die Volksphilosophie unserer Tage* [A filosofia popular de nossos dias], de Heinrich August Becker. (N. T.)

[264] Café berlinense onde, nos anos 1840, costumavam se encontrar os cidadãos mais radicais, sobretudo os escritores. (N. E. A./W)

[265] Referência a François Noël Babeuf (1760-1797), conhecido pelo nome de Gracchus Babeuf, jornalista que, na Revolução Francesa, acabou executado por tomar parte na Conspiração dos Iguais. (N. T.)

[266] Tiago 9,1. (N. T.)

[267] Segundo o *Fausto*, Iª parte, 2ª cena, em que Goethe escreve: "Lei e direito se perpetuam como uma doença eterna". (N. E. A./W)

[268] Mais antigo jornal berlinense, representava os interesses da burguesia liberal. (N. T.)
[269] Tiago 1,2. (N. T.)
[270] Do poema "Berg-Idylle" [Idílio da montanha], de Heine. (N. E. A./W)
[271] Referência a Adolf Rutenberg, professor de geografia e amigo pessoal de Marx em Berlim, integrante do Doctorclub [Clube dos doutores]. (N. T.)
[272] Referência às *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neuern Zeit* [Fatos memoráveis para a história de nosso tempo], publicadas em doze cadernos de 1843 e 1844, pelos irmãos Bruno Bauer (1809-1882) e Edgar Bauer (1820-1886). A seguir se faz alusão também à obra de Edgar Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland* [Os esforços liberais na Alemanha]. (N. T.)
[273] *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Vinte e uma folhas da Suíça], revista (Zurique e Wintertuhr) em que escreviam principalmente os "jovens hegelianos". (N. T.)
[274] Neste trecho, faz-se referência às seguintes obras: *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs* [História dos séculos XVIII e XIX até a queda do Império Francês], em seis volumes, de Friedrich Christoph Schlosser; *Dies Buch gehört dem König* [Este livro pertence ao Rei], de Bettina von Arnim; *Die europäische Triarchie* [A triarquia europeia], de Moses Heß; *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche* [A catedral de Colônia como Igreja livre alemã], de Moriz Carrière; *Discours dans la chambre des pairs le 25 april 1844* [Discurso na Câmara dos Pares em 25 de abril de 1844], de François Guizot; *Ueber die Theilnahme am Staate* [Sobre a participação no Estado], de Karl Nauwerck; e *Emilia Galotti*, peça dramática, em cinco atos, de Gotthold Ephraim Lessing. (N. E. A./W)
[275] Alusão a Romanos 6,23. (N. T.)
[276] Referência ao episódio narrado no trigésimo quinto capítulo da segunda parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)
[277] *Leges barbarorum* (leis bárbaras): surgiram no intervalo entre os séculos V e IX e consistiam essencialmente numa transcrição do direito do costume das diferentes tribos germânicas (francos, frísios etc.).
Consuetudines feudorum: uma das compilações do direito feudal medieval, surgida em Bolonha, nas primeiras décadas do século XII.
Jus talionis: o direito pelo qual se vinga o delito infligindo ao delinquente o mesmo dano ou mal que ele praticou (olho por olho, dente por dente).
A Gewere dos antigos germanos: o domínio legítimo de um homem livre sobre uma parcela do solo, o que fazia do proprietário o soberano sobre todas as coisas e homens que se encontravam dentro dos limites de sua terra.
Compensatio: o ajuizamento mútuo de duas demandas contrárias uma à outra.
Satisfactio: gratificação ou multa por uma violação. (N. E. A./W)
[278] Referência à obra *Histoire des français des divers états ou histoire de France aux cinq derniers siècles* (Paris, 1847, 10 v.), de Amans-Alexis Monteil. (N. T.)
[279] Isto é, o vigésimo segundo capítulo da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)
[280] Referência à Santa Hermandad, aliança de cidades espanholas fundada no fim do século XV, com a colaboração de autoridades reais. A aliança tinha por objetivo aproveitar-se da luta da burguesia contra os grandes senhores feudais para fortalecer o absolutismo. A partir de meados do século XVI, as forças armadas da Santa Hermandad passaram a desempenhar funções de polícia. Em sentido irônico, figurado, a polícia foi mais tarde designada com o nome de Santa Hermandad. (N. E. A./W)
[281] *Spandau*: o atual bairro da grande Berlim era, outrora, uma cidade autônoma. Os detentos aprisionados numa cidadela à margem direita do Elba foram mandados a Spandau para a construção de uma fortaleza. (N. E. A./W)
[282] Neste ponto, faltam doze páginas do manuscrito. (N. E. A./W)

[283] Citação extraída do livro *Appel à la France contre la division des opinions* [Apelo à França contra a divisão das opiniões]. (N. T.)
[284] O editor de *Appel à la France contre la division des oppinions* é Jacques-Honoré Lelarge, barão de Lourdoueix. (N. E. A./W)
[285] *Leis de setembro*: leis promulgadas pelo governo francês em setembro de 1835, em resposta ao atentado de 28 de julho contra o rei Luís Felipe. Elas limitavam a atividade do Tribunal do Júri e instituíam duras medidas contra a imprensa. Para a imprensa, elas elevavam o valor das cauções para o surgimento de novos periódicos e previam penas de prisão e altas multas para publicações que se manifestassem contra a propriedade privada e a ordem estatal vigente. (N. E. A./W)
[286] Referência a Ernst Moritz Arndt, *Erinnerungen aus dem äußeren Leben* [Recordações da vida exterior] (1840). (N. T.)
[287] *Magna Charta* [Magna Charta Libertatum]: documento que foi imposto ao rei João sem Terra pelos grandes senhores feudais (os barões) revoltosos, apoiados pelos cavaleiros e pelas cidades. A carta, assinada em 15 de junho de 1215, limitava o poder do rei em proveito dos grandes senhores feudais e continha certas concessões à cavalaria e às cidades. (N. E. A./W)
[288] Referência a *Karl von Rotteck's allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeiten* [A história geral de Karl von Rotteck, do início do conhecimento histórico até nossos dias], do historiador e político liberal alemão Karl von Rotteck. (N. T.)
[289] *Habacuque*: profeta bíblico. O livro do profeta Habacuque apresenta uma mistura das mais diversas visões e é a expressão da total impotência e incapacidade para a apreensão da realidade. (N. E. A./W)
[290] Referência jocosa ao fato de que Stirner, no verão de 1845, tentou assegurar sua existência abrindo uma leiteria, já que sua atividade literária se provara fracassada do ponto de vista financeiro. Como não havia compradores para o leite, mas apenas fornecedores, os estoques acabaram por azedar nos armazéns e foram jogados fora. (N. E. A./W)
[291] Referência a *An Essay on the Principle of Population*, de Thomas Robert Malthus. (N. T.)
[292] Referência a *De la charité*, de Charles Marie Duchâtel. (N. T.)
[293] Referência a *Three Lectures on the Rate of Wages*, de Nassau William Senior. (N. T.)
[294] A Santa Aliança foi uma união das forças contrarrevolucionárias contrárias a todo movimento progressista na Europa. Foi fundada em 26 de setembro de 1815, em Paris – por iniciativa de Alexandre I – por Rússia, Áustria e Prússia. A esses Estados se uniu a maioria dos Estados europeus; a Inglaterra não ingressou formalmente na Aliança. Seu documento fundamental, o "Ato da Santa Aliança", foi escrito num tom religioso e místico. Os Estados que faziam parte da Santa Aliança estavam obrigados a prestar apoio mútuo para a repressão de todos os movimentos populares revolucionários, onde quer que eles surgissem. A Santa Aliança durou até o início dos anos 1830. (N. E. A./W)
[295] *Pandectas*: designação grega (em latim: *Digesta*) da parte mais importante do direito romano. Consistiam numa reunião de excertos das obras de juristas romanos e reproduziam os interesses dos senhores de escravos. Foram publicadas nos tempos do imperador bizantino Justiniano. (N. E. A./W)
[296] Alusão a um conto coletado pelos irmãos Grimm chamado "Cavaleiro do cisne". (N. T.)
[297] Referência a *A Descriptive and Statistical Account of the British Empire: exhibiting its extent, physical capacities, population, industry, and civil and religious institutions*, de John Ramsay McCulloch. (N. E. A./W)
[298] Neste ponto faltam quatro páginas do manuscrito. (N. E. A./W)
[299] Personagem do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. E. A./W)

[300] Alusão a Preußische Seehandlungsgesellschaft [Companhia de Comércio Marítimo da Prússia], que foi fundada como companhia comercial e bancária em 1772 e recebeu uma série de privilégios do Estado, tornando-se seu credor e agente comercial mediante altos empréstimos ao governo. (N. E. A./W)

[301] O termo "real", aqui e nas próximas linhas, traduz *sachlich* – literalmente, "relativo a coisas (*Sache*)", em oposição a *persönlich*, traduzido por "pessoal". (N. T.)

[302] Alusão a Marcos 1,3. (N. T.)

[303] Parte do lema do *Révolutions de Paris*, semanário revolucionário democrático publicado em Paris de julho de 1789 a fevereiro de 1794. O lema inteiro era o seguinte: "*Les grands ne nous paraissent grands que parce que nous sommes à genoux: levons-nous!*" [Os grandes só nos parecem grandes porque estamos de joelhos: levantemo-nos!]. (N. E. A./W)

[304] *Falanstérios*: designação dada às colônias socialistas de acordo com os ideais utópicos de Charles Fourier. (N. T.)

[305] Alusão a Bruno Bauer. (N. T.)

[306] Imitação irônica da sinonímia de Stirner: *Emporkömmling*: aquele que está subindo na vida; *Emporgekommener*: o que subiu; *Empörer*: o revoltado. (N. T.)

[307] *Der hinkende Botte* [O mensageiro coxo]: almanaque popular surgido em 1950 como suplemento do jornal *Neuen Zeitungen*. Este, devido ao ritmo apressado da redação, trazia frequentemente notícias falsas. Os *Hinkenden Boten*, ao contrário, reuniam as notícias mais importantes do ano e as apresentavam preocupando-se mais com a veracidade do que com a atualidade dos fatos. Sua lentidão era muitas vezes alvo de chacota. Caricaturas mostravam um aleijado montado sobre um velho rocim enquanto por ele passava o carteiro, a toda a velocidade, montado num cavalo veloz. (N. E. A./W)

[308] Irmão Straubinger: personagem literária do século XIX, representação do tipo de jovem artesão que ia alegremente de uma cidade a outra para demonstrar suas habilidades. Foi o tema de uma opereta homônima, composta por Edmund Eysler e encenada em Viena, em 1903. (N. T.)

[309] O *Réquiem*, que Mozart começou, foi concluído por Franz Xaver Süßmayer. (N. E. A./W)

[310] Referência aos projetos de socialistas como Charles Fourier, que propugnavam uma "organização do trabalho" como forma de se contrapor à anarquia da produção no capitalismo. (N. T.)

[311] Horace Vernet (1789-1863): pintor francês, bastante produtivo, especialista em cenas de batalhas. (N. E. A./W)

[312] *Vaudeville*: forma de canção popular satírica dos séculos XV a XVIII, inspirada em acontecimentos do cotidiano e baseada numa melodia conhecida; também designa, no teatro, um tipo de comédia muito movimentada, caracterizada pelos quiproquós e por situações confusas e imprevistas. (N. T.)

[313] Cf. *A sagrada família* (São Paulo, Boitempo, 2003), p. 190. (N. T.)

[314] Da canção de bodas da ópera *Der Freischütz*, de Carl Maria von Weber, com libreto escrito por Franz Kind. (N. E. A./W)

[315] Willenhall: pequena cidade, centro da indústria do ferro, situada no condado de Staffordshire, Inglaterra. (N. E. A./W)

[316] Alusão ao fato de Stirner ter dedicado *O Único e sua propriedade* à sua mulher, Marie Dähnhardt. A frase de Marx "o fantasma-título do seu livro" é derivada da expressão "o fantasma-título do livro dela", usada por Stirner para aludir – também de forma irônica – à obra *Dies Buch gehört dem König* [Este livro pertence ao Rei], de Bettina von Arnim. Já o termo "fantasma-título" (*Titelgespenst*), por sua vez, é uma modificação jocosa do termo "personagem-título" (*Titelgestalt*). (N. T.)

[317] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* [Investigação acerca da justiça política e sua influência na moral e na felicidade] (Londres, 1796). (N. T.)

[318] Trata-se de uma das mais importantes teses da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão [*Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*], do ano de 1793, escrita por Robespierre e aprovada pela Convenção no período da ditadura jacobina. Um dos artigos da Declaração dizia: "Se o governo fere os direitos do povo, a sublevação é o direito mais sagrado e o dever necessário e indispensável do povo inteiro e de cada uma de suas partes singulares". (N. E. A./W)

[319] Cf. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* [Sobre os princípios da economia política e da taxação]. (N. E. A./W)

[320] Cf. Heine, *Sonetos a A. W. von Schlegel*, no *Livro das Canções*. (N. E. A./W)

[321] Nessa frase, Stirner faz um uso combinado – e ambíguo, como Marx denuncia no parágrafo seguinte – do verbo *vermögen* ("ser capaz de", "estar apto a", "poder realizar algo") e do substantivo *Vermögen* (que significa tanto "capacidade, faculdade, poder" quanto "bens, riqueza"). (N. T.)

[322] Em Stirner: honesta. (N. E. A./W)

[323] Fundada em 1834 e liderada pela Prússia, a União Aduaneira estabeleceu a liberdade alfandegária para os 39 estados alemães, favorecendo a expansão do comércio e da indústria. É considerada o primeiro passo para a Unificação alemã, que se daria em 1871. (N. T.)

[324] A partir deste ponto, o termo *Nützlichkeitstheorie* passa a ser traduzido como "utilitarismo", em vez de "teoria da utilidade". (N. T.)

[325] *Pôr o preto no branco*, isto é, passar por escrito uma declaração verbal. A frase de Stirner alude ao fato de que a expressão alemã "*Schwarz auf Weiss*" se tornou conhecida a partir da seguinte citação do Fausto, de Goethe: "Pois aquilo que se possui preto no branco pode-se levar para casa descansadamente" (*Fausto*, I, versos 1966-7). (N. T.)

[326] *Humanus*: personagem dos "Die Geheimnisse" [Os segredos], poema inacabado de Goethe. (N. T.)

[327] Charles Fourier, *Théorie de l'Unité universelle* [Teoria da unidade universal], 1822. (N. T.)

[328] A *escola cirenaica* foi fundada na cidade de Cirene, em 400 a. C., pelo filósofo grego Aristipo. De acordo com sua doutrina filosófica, o prazer sensível e espiritual (hedonismo) constitui o bem supremo, que, porém, teria de ser governado pela liberdade interior. (N. E. A./W)

[329] *Bärenführer*: literalmente, "condutor de ursos". Assim se chamava um tipo de músico ambulante que, apresentando-se acompanhado de um urso, o fazia "dançar", o que na verdade não passava de um truque que consistia em provocar dores terríveis no animal, puxando-o fortemente pelo focinho por meio de uma corrente presa a um anel nasal. (N. T.)

[330] Jogo de palavras com os vocábulos *Stein* ("pedra") e *Anstoß* ("impulso", "golpe", "pancada"). Marx escreve "*Stein des Anstoßes*", expressão que pode ser traduzida por "pedra no caminho" mas que tem o sentido literal de "pedra contra a qual se choca", "na qual se tropeça". (N. T.)

[331] Alusão a J. W. von Goethe, que viveu por muitos anos na corte do duque de Saxe-Weimar. (N. T.)

[332] Referência à "avena", ou "flauta pastoril", que aparece nos primeiros versos das *Éclogas* (também chamadas de *Bucólicas*) de Virgílio. Os versos são os seguintes: "Tityre, tu patulæ recubans sub tegmine fagi/ siluestrem tenui musam meditaris auena" [Ó Titiro, tu, que estás deitado sob uma frondosa faia/ compões um poema silvestre na tênue flauta pastoril]. (N. T.)

333 "Tampa" e "tapada" traduzem, aqui, o jogo de palavras com *Nagel* ("unha") e *vernagelt* ("encravada"). A palavra *vernagelt* também é utilizada, em alemão, com o sentido figurado de "obtuso", "limitado". (N. T.)

334 O capítulo XVII da primeira parte do *Dom Quixote*, de Cervantes. (N. T.)

335 Êxodo 8,16-18. (N. T.)

336 *Dialeto aramaico*: os arameus eram povos semíticos que no século II a. C. se fixaram no norte da Síria. Seu dialeto era falado na Palestina na época em que viveu Jesus Cristo; a partir do século VII d. C. ele foi suprimido pelo árabe. (N. E. A./W)

337 A palavra alemã *Brühe* ("sopa, caldo ralo") também é usada para significar "palavras desnecessárias" ou "fora de propósito", em sentido muito próximo à nossa expressão familiar "encher linguiça". (N. T.)

338 A expressão alemã "caçar galinholas" (*Jagd auf Schnepfen*) pode significar, também, "procurar prostitutas". (N. T.)

339 Trechos de *Os lusíadas*, de Luís de Camões (1, 1-7), citados por Marx e Engels em português. (N. T.)

340 "Tudo tal como é entre nós." Modificação da frase *C'est tout comme ici*! [É tudo como aqui!], da peça *Arlequim imperador na Lua*, de Nolant de Fatouville. (N. T.)

341 *Kyrie eleison*, expressão grega que significa "Ó Senhor, tenha misericórdia de mim". Usada como começo de uma antiga oração cristã. (N. T.)

342 Neste ponto, há uma referência irônica (*das oder der "Einzige"*), intraduzível em português, ao provável equívoco de gêneros cometido por Stirner, que na citação acima antepôs à palavra *Einzige* (Único) o artigo neutro *das*, no lugar do artigo masculino *der*. (N. T.)

343 Marx escreve *Alles beim Alten* ("tudo como antigamente"), num trocadilho irônico, igualmente intraduzível, com a expressão *Alles in Allem* ("por completo"), usada acima por Stirner. (N. T.)

344 J. W. von Goethe, *Fausto*, 1ª parte, cena 3, verso 420. (N. T.)

345 "Real", neste caso, traduz *sachlich*, que literalmente significa "relativo a coisas (*Sache*)". (N. T.)

346 Referência à obra *De bello galico*, escrita por Júlio César na terceira pessoa e a respeito de si mesmo. (N. T.)

347 *Jebildeten* em vez de *gebildeten*: alusão dos autores ao dialeto berlinense. (N. T.)

348 Ver nota 66. (N. T.)

349 Mestre Kuonrat von Wurzeburc, *Diu guldin Smitte*, verso 143. (N. E. A./W)

350 Pedro Calderón de la Barca, *La puente de Mantible*, Ato 1. A comparação dos textos mostra que Marx e Engels inseriram o termo "O sempre fiel Cristão". (N. T.)

351 Referência aos livros de Lorenz von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Franhreichs* [O socialismo e o comunismo da França atual] (Leipzig, 1842, 2. ed. 1847); e Theodor Oelckers, *Die Bewegung des Socialismus und Communismus* [O movimento do socialismo e do comunismo]. (N. T.)

352 Os *tories*: partido formado após a restauração dos Stuart, que em 1660 haviam retornado ao trono. Os *tories* representavam a nobreza rural e eram partidários da monarquia absoluta, de modo que, entre os partidos ingleses, era o que menos tinha a ganhar com o estabelecimento da constituição. Esta correspondia, antes, aos interesses da burguesia, cuja vitória na revolução fora assegurada pela participação decisiva das massas populares. (N. E. A./W)

353 Alusão aos escritores da corrente *Junges Deutschland* [Jovem Alemanha] – grupo de escritores e críticos liberais que surgiu na Alemanha a partir de 1830 e sofreu influência de Heinrich Heine e Ludwig Börne. Alguns nomes do movimento são Karl Gutzkow, Ludolf Wienbarg e Theodor Mundt. O grupo foi dissolvido após 1848. (N. T.)

354 Os *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform* [Anais renanos para a reforma

social] eram editados por Hermann Püttmann. Foram publicados apenas dois volumes, o primeiro em agosto de 1845 em Darmstadt, o segundo no fim de 1846 na pequena localidade de Belle-Vue, em Konstanz, na fronteira entre a Alemanha e a Suíça. Em seus esforços para propagandear as ideias comunistas na Alemanha, Marx e Engels acharam necessário utilizar a revista para essa finalidade. O primeiro volume continha o discurso de Engels nas reuniões em Elberfeld em 8 e em 15 de fevereiro de 1845 ("Speeches in Elberfeld" [Discursos de Elberfeld]) e o segundo volume continha o artigo "The Festival of Nations in London" [A festa das nações em Londres], também de Engels. A orientação geral dos Anais era dominada pelos diferentes representantes do socialismo "verdadeiro". (N. E. A./W)

355 Trata-se de um artigo de Hermann Semmig. (N. E. A./W)

356 Referência ao artigo de Moses Heß, publicado no *Deutsches Bürgerbuch für 1845* [O livro de ouro alemão de 1845] (editado por H. Püttmann em dezembro de 1844) com o título *Ueber die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe* [Sobre a pobreza em nossa sociedade e o remédio contra ela]. (N. T.)

357 Citação modificada de Heine, *Lyrisches Intermezzo* [Intermezzo lírico], 50º poema. (N. E. A./W)

358 *Leveller* (niveladores): assim eram chamados, durante a Revolução Inglesa, um grupo político formado por trabalhadores da manufatura e por camponeses e que exerceu grande influência entre os soldados do exército de Cromwell. Eles representavam o ponto de vista de que os homens são livres e iguais uns aos outros por nascimento. Exigiam sufrágio universal, abolição da realeza e devolução das terras "usurpadas" aos camponeses. (N. E. A./W)

359 Cabet, *Voyage en Icarie, roman philosophique et social* (2. ed., Paris, 1842). A primeira edição do livro de Cabet foi publicada em 1840, em dois volumes, com o título de *Voyage et aventurres de Lord William Carisdall en Icarie*. (N. E. A./W)

360 Ver Chastellux, *De la Félicité publique*. (N. E. A./W)

361 *Système de la nature*: referência à obra do materialista franco-alemão Paul Henri Dietrich d'Holbach, que, por medo de represálias, assinou essa obra com o nome do secretário da Academia Francesa morto em 1760, J.-B. de Mirabaud. (N. E. A./W)

362 *Démocratie Pacifique*: jornal de Victor Considérant, fundado em agosto de 1843. (N. T.)

363 Cabet, *Ma ligne droite ou le vrai chemin du salut pour le peuple ou propagande communiste ou questions à discuter ou à écarter* [Minha linha reta ou o verdadeiro caminho para a salvação do povo ou propaganda comunista ou questões a discutir ou a afastar] (Paris, 1841). (N. T.)

364 *Schibboleth* (ou *shibboleth*): termo de origem bíblica (cf. Juízes 12,1-15) que designa uma forma de senha linguística, um modo de falar (ou de pronunciar, ou o uso de uma expressão particular) que serve para identificar alguém como membro de um determinado grupo. Uma pessoa cujo modo de falar viola um *schibboleth* é identificada como não pertencente ao grupo e, por conseguinte, é dele excluída. (N. T.)

365 Do poema "Verkehrte Welt" [Mundo invertido], estrofe "Zeitgedichte" [Poema do tempo], de Heinrich Heine. (N. E. A./W)

366 *Humaniora*: conjunto das disciplinas que abarcavam o estudo da antiga cultura clássica; os humanistas do Renascimento e seus alunos consideravam essas disciplinas como o fundamento da formação e da educação humanísticas. (N. E. A./W)

367 Heinrich Heine, *Deutschland, ein Wintermärchen* [Alemanha, um conto de fadas de inverno], caput VII. (N. E. A./W)

368 Artigo de autoria de Rudoph Matthäi. (N. E. A./W)

369 *Neue Anedokta*: coletânea de artigos de autoria de Moses Heß, Karl Grün, Otto Lüning e outros representantes do "socialismo verdadeiro", publicada em Darmstadt em 1845. (N. T.)

[370] Referência a Evariste Parny, *La guerre des dieux* [A guerra dos deuses], 1º canto. (N. E. A./W)

[371] *Radamanto* (em grego, *Radamanthys*): um dos juízes dos mortos na mitologia grega, caracterizado por seu comportamento irrepreensível. (N. T.)

[372] Salão de leitura no Palais Royal, em Paris. (N. E. A./W)

[373] Citação modificada da ópera *A flauta mágica*, de Mozart. (N. E. A./W)

[374] Ver Moses Heß, *Socialismus und Communismus.* (N. E. A./W)

[375] Eugène Lerminier, *Philosophie du droit*, 1831. (N. T.)

[376] Hôtel de Ville: câmara municipal; aqui, a câmara *parisiense*.
Palais Bourbon: o prédio, localizado no Quai d'Orsay, que abriga a câmara dos deputados francesa. O Palais foi propriedade dos Bourbon até a Revolução, quando, em 1790, foi declarado propriedade nacional. Na época da Restauração, a câmara dos deputados começou a se reunir ali. (N. E. A./W)

[377] Citação de Friedrich Schiller, *Die Räuber* [Os salteadores], Ato X, cena 2. (N. T.)

[378] No original, "Papa *Cabet*", tradução alemã para o francês "Père Cabet", como era chamado o autor de *Voyage en Icarie*. No sentido em que é aqui empregado, o termo *père* pode ser traduzido para o português como "pai", "paizinho", "papai", "papá" e até mesmo por "tio". (N. T.)

[379] Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* [Estudos sobre os reformadores ou socialistas modernos]. (N. E. A./W)

[380] Louis Blanc, *Histoire de dix ans* [História de dez anos]. (N. T.)

[381] Ver o artigo "À un Catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon" [A um católico. Sobre a vida e o caráter de Saint-Simon], no referido número do *Organisateur*.
L'Organisateur: jornal da escola sansimoniana; publicado em Paris no período de 1829-1831. (N. E. A./W)

[382] *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* [Cartas de um morador de Genebra a seus contemporâneos], escrito por Saint-Simon em 1802 e publicado anonimamente em Paris em 1803. (N. E. A./W)

[383] Esse conselho, do qual Saint-Simon fala nas cartas em questão, tinha o propósito de criar as condições necessárias para que cientistas e artistas pudessem desenvolver livremente seus talentos. Os fundos deveriam ser levantados mediante subscrição pública. Cada subscritor deveria nomear três matemáticos, três físicos, três químicos, três fisiologistas, três escritores, três pintores e três músicos. A soma levantada por subscrição seria dividida entre os três matemáticos, físicos etc. que receberam o maior número de votos e assim se tornaram membros do Conselho de Newton. (N. E. A./W)

[384] *Catéchisme politique des industriels* [Catecismo político dos industriais]: a primeira edição dessa obra de Saint-Simon apareceu em Paris sob o título *Catéchisme des industriels*, em 1823-4, em três cadernos. (N. E. A./W)

[385] A classe *feudal* ou *classe da nobreza* é, de acordo com Saint-Simon, a classe da antiga nobreza feudal.
A *classe média* ou *intermediária* formou-se antes da Revolução de 1789 a partir dos conselheiros jurídicos do governo, dos militares burgueses e da burguesia proprietária de terra.
À *classe dos industriais* pertencem todos aqueles que produzem e aqueles que se ocupam com a circulação desses produtos. Compreende três grandes grupos: os camponeses, os fabricantes e os comerciantes. Essa classe dos industriais é a mais importante classe social; é a única que tem uma verdadeira utilidade social e, por isso, deve assumir o papel mais importante na sociedade e também conduzir os assuntos do Estado. Sobre isso, cf. Saint-Simon, *Catéchisme politique des industriels*. (N. E. A./W)

[386] Referência ao Salmo 117,22 (cf. Mateus 21,42; 1 Pedro 2,7). (N. E. A./W)

[387] *Cartas e estudos*: subtítulo do livro de Grün. (N. T.)

[388] *Le Producteur*: primeiro órgão de imprensa da escola sansimoniana; a revista foi editada em 1825-1826 em Paris. (N. E. A./W)

[389] *Le Globe*: jornal publicado em Paris nos anos 1824-1832. A partir de 18 de janeiro de 1831, tornou-se o órgão da escola sansimoniana. (N. E. A./W)

[390] Trata-se das seguintes frases: "Todas as instituições sociais devem ter como objetivo melhorar a condição moral, intelectual e física da classe mais numerosa e mais pobre" – "Todos os privilégios herdados estão abolidos, sem exceção" – "A cada um de acordo com sua capacidade, a cada capacidade de acordo com suas obras". (N. E. A./W)

[391] Isto é, o período entre 1825 e 1831. (N. T.)

[392] Ver o artigo de Karl Rosenkranz, "Ludwick Tieck und die romantische Schule" [Ludwig Tieck e a escola romântica], nos *Hallische Jahrbücher* [Anais Hallesianos], 1838, nº 155-158 e 160-163. (N. E. A./W)

[393] Trata-se do escrito *Économie politique et Politique* [Economia política e Política], de B. P. Enfantin, publicado em Paris como livro mas editado anteriormente como uma série de artigos no jornal *Le Globe*, no ano de 1831. (N. E. A./W)

[394] *Ménilmontant*: local no subúrbio de Paris, atualmente o 20º *arrondissement*, onde Enfantin, o "grande pai" dos sansimonianos, juntamente com quarenta dos seus seguidores, tentou constituir uma comuna de trabalhadores em 1832. (N. T.)

[395] *Le Livre nouveau* [O livro novo], que de acordo com seus autores deveria servir como a "nova Bíblia" da religião sansimoniana, foi redigido em julho de 1832 pelos líderes da escola, tendo à frente Enfantin e, além dele, Barrot, Fournel, Chevalier, Duveyrier e Lambert. Extratos do *Livre nouveau* e outras informações sobre ele se encontram em Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes.* (N. E. A./W)

[396] O livro *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [Teoria dos quatro movimentos e dos destinos gerais], de Fourier, foi publicado anonimamente em 1808, em Lyon. A fim de despistar a polícia francesa, no livro constava Leipzig como local de publicação. (N. E. A./W)

[397] August Ludwig Churoa, *Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's* [Exposição crítica da teoria social de Fourier]. (N. E. A./W)

[398] Referência a Hegel, *Vorlesungen über die Naturphilosophie* [Lições sobre a filosofia da natureza], Introdução, § 246, Adendo. (N. E. A./W)

[399] Em Grün: deveria. (N. T.)

[400] Ver o epigrama "Os filósofos", nas obras de Schiller. (N. E. A./W)

[401] Cabet escreve Puffendorff, em vez de Pufendorff. (N. T.)

[402] *Vorwärts!* [Avante!]: jornal alemão, publicado de janeiro a dezembro de 1844, em Paris, com duas edições semanais. Marx e Engels colaboraram no jornal. Sob influência de Marx, que a partir do verão de 1844 iniciou sua colaboração, o *Vorwärts!* passou a assumir uma orientação comunista; o periódico criticava duramente a situação reacionária na Prússia. Por exigência do governo prussiano, o ministério de Guizot expediu, em janeiro de 1845, a ordem de expulsão da França de Marx e outros colaboradores. Nos números 72 e 73, apareceu o artigo "Excertos do *Code de la Nature* de Morelly" e, no número 87, o artigo "Frederico Guilherme IV e Morelly". (N. E. A./W)

[403] Ver o artigo de Karl Grün, "Feuerbach und die Socialisten" [Feuerbach e os socialistas], em *Deutsches Bürgerbuch für 1845*, bem como "Politik und Socialismus" [Política e socialismo] nos *Rheinische Jahrbücher*, 1845, p. 98-144. (N. E. A./W)

[404] *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung* [O mundo novo ou o reino do Espírito na terra] (Genebra, 1845). Nesta obra, estão publicadas as preleções proferidas por Georg Kuhlmann nas comunidades weitlingianas da Suíça. Ver análise deste livro no artigo de Engels, "Zur Geschichte des Urchristentums" [Sobre a história do cristianismo primitivo], 1894.

O manuscrito desse quinto capítulo do segundo volume d'*A ideologia alemã* foi escrito pela mão de Weydemeyer e traz, ao final, a anotação "M. Heß". É provável que esse capítulo tenha sido primeiramente esboçado por Heß, reescrito por Weydemeyer e, finalmente, redigido por Marx e Engels. (N. E. A./W)

[405] Santo Georg: ou São Jorge. (N. T.)

[406] *Les attractions sont proportionelles aux Destinées*: citação da obra *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. (N. T.)

[407] O primeiro e único volume dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* foi publicado sob a redação de Karl Marx e Arnold Ruge, em Paris, em fevereiro de 1844. Nele constavam dois artigos de Marx: "Zur Judenfrage" [Sobre a questão judaica] e "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [Sobre a crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução] e dois artigos de Engels: "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" [Esboços para uma crítica da economia política], "Die Lage Englands. 'Past and Present', by Thomas Carlyle. London, 1843" [A situação da Inglaterra]. (N. T.)

[408] Karl Marx, "Zur Judenfrage", *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844, p. 182-214 (MEGA-2, I/2, p. 141-69). (N. E. A./J)

[409] Ver nota 5. (N. T.)

[410] Theodor Opitz (T. O., da Alta Silésia) em *Triersche Zeitung*, n. 87, 28 de março de 1846, p. 2. (N. E. A./J)

[411] Referência ao artigo de Gustaf Julius, "Bruno Bauer oder die Entwicklung des theologischen Humanismus unsrer Tage. Eine Kritik und Charakteristik" [Bruno Bauer ou o desenvolvimento do humanismo teológico de nossos dias. Uma crítica e caracterização], *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845, v. 3, p. 81. (N. T.)

[412] Theodor Opitz (T. O., da Alta Silésia), op. cit., p. 2. (N. E. A./J)

[413] Bruno Bauer, "Geschichte Deutschlands...", cit., p. 89. (N. E. A./J)

[414] Theodor Opitz (T. O., da Alta Silésia), op. cit., p. 2. (N. E. A./J)

[415] Desde 1369, os representantes do clero, da nobreza e do terceiro estamento eram eventualmente convocados pelo rei da França para compor a chamada Assembleia dos Notáveis. (N. T.)

[416] Referência à *Triersche Zeitung*. (N. E. A./J)

[417] Referência a Karl Grün. (N. E. A./J)

[418] "Marseillaise", "Carmagnole", "Ça ira": canções revolucionárias da época da grande Revolução Francesa. Esta última tinha o seguinte refrão: "Ah, um dia... os aristocratas serão pendurados nos postes de luz". (N. T.)

[419] As *Teses ad Feuerbach* foram escritas por Marx em meados de 1845, em Bruxelas, e encontram-se no seu livro de anotações de 1844-1847 com o título de "1. ad Feuerbach". Foram publicadas pela primeira vez em 1888, por Engels, como apêndice de seu livro *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* e com o título de "Marx sobre Feuerbach". Engels fez algumas modificações no texto de Marx, razão pela qual apresentamos, aqui, o manuscrito original de Marx, seguido da versão alterada por Engels. (N. T.)

[420] Essas notas de Marx encontram-se na página 16 do mesmo caderno de anotações em que se encontram as *Teses ad Feuerbach*. (N. E. A./W)

[421] Essas notas encontram-se nas páginas 23 e 22 do caderno de anotações de Marx. (N. E. A./W)

[422] Essas notas encontram-se na página 51 do caderno de anotações de Marx, antes das *Teses ad Feuerbach*. (N. E. A./W)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE DAS OBRAS CITADAS

Na relação dos textos citados por Marx e Engels constam as edições que, supõe-se, foram por eles utilizadas. Em alguns casos, referimo-nos a edições mais recentes. Algumas fontes não puderam ser localizadas.

Obras, ensaios, artigos (autores conhecidos e anônimos)

ALEXIS, W[illibald] [Wilhelm Häring]. *Cabanis*. Berlim, 1832. Romance em 6 livros.

AMADIS des Gaules [Amadis de Gaula]. Amsterdã, 1750.

ANEKDOTA zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik [Anedota da mais recente filosofia e jornalismo alemães], de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge e alguns autores anônimos. Publicado por Arnold Ruge. Zurique e Winterthur, 1843. v. 1-2.

APPEL à la France contre la division des oppinions [Apelo à França contra a divisão das opiniões], ver *Lourdoueix [Henri de]*

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2005.

ARISTOTELES über die menschlische Seele [Aristóteles: De anima]. Traduzido do grego e comentado por M. W. Voigt. Leipzig, 1803.

ARNDT, Ernst Moritz. *Erinnerungen aus dem äußeren Leben* [Lembranças da vida exterior]. Leipzig, 1840.

ARNIM, Bettina von. *Dies Buch gehört dem König* [Este livro pertence ao rei]. Berlim, 1843. v. 1-2.

"À UN CATHOLIQUE. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon" [A um católico. Sobre a vida e o caráter de Saint-Simon]. *L'Organizateur*, n. 40, 19 de maio de 1830.

"AUZÜGE aus Morelly's Code de la nature". *Vorwärts!*, n. 72 e 73, 1844.

[BACON, Francis] Francisci Baconi Baronis de Verulamio. *De dignitate et augmentis scientiarum* [Da dignidade e do progresso da ciência]. Wirceburgi, 1779.

_____. *The Essays or Councels, Civill and Morall* [Ensaios ou conselhos civis e morais]. Londres, 1625.

_____. *Novum Organum* [Novo Organon]. Londres, 1620.

BAUER, Bruno (anônimo). "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [Caracterização de Ludwig Feuerbach]. *Wigand's Vierteljahrsschrift*, v. 3, 1845.

_____. *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neuzehnten* [Uma retrospectiva do século XVIII e uma contribuição sobre a crise do século XIX]. Zurique e Winterthur, 1843.

_____. *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts* [História da política, da cultura e do esclarecimento do século XVIII]. Charlottenburg, 1843-1845. v. 1-4.

_____. (anônimo) "Hinrichs politische Vorlesungen" [Lições políticas de Hinrichs]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 5, 1844.

_____. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica da história evangélica dos sinópticos]. Leipzig, 1841. v. 1.

_____. (anônimo) "Ludwig Feuerbach". *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung* [Folhas Norte-Alemãs para a Crítica, a Literatura e o Debate], Berlim, n. 4, 1844.

BAUER, Bruno. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [A boa causa da liberdade e minha própria causa]. Zurique e Winterthur, 1842.
_____. (anônimo) "Neueste Schriften über die Judenfrage" [Os mais recentes escritos sobre a questão judaica]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 4, 1844.
_____. "Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?". *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. VIII, 1844.
BAUER, Bruno; BAUER, Edgar. *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit der Französischen Revolution* [Fatos memoráveis da história dos tempos modernos desde a Revolução Francesa]. Charlottenburg, 1843-1844.
BAUER, Edgar. *Bailly und die ersten Tage der Französichen Revolution* [Bailly e os primeiros dias da Revolução Francesa]. Charlottenburg, 1843.
_____. *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland* [Os esforços liberais na Alemanha]. Zurique e Winterthur, 1843. cadernos 1-2.
BAYRHOFFER, Karl Theodor. *Die Idee und Geschichte der Philosophie* [A ideia e a história da filosofia]. Marburg, 1838.
BEAULIEU, C[laude]-F[rançois]. *Essais historiques sur les Causes et les Effets de la Révolution de France* [Ensaios históricos sobre as causas e os efeitos da Revolução Francesa]. Paris, 1801-1803.
BECKER, August. *Die Volksphilosophie unserer Tage* [A filosofia popular de nossos dias]. Neumünster, 1843.
_____ (anônimo). Prefácio a: [Kuhlmann, Georg] *Die neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung* [O novo mundo ou o reino do espírito na terra]. Genebra, 1845.
BECKER, Nicolaus. "Der deutsche Rhein" [O Reno alemão]. In: *Gedichte von Nicolaus Becker* [Poemas de Nicolaus Becker]. Colônia, 1841.
Bíblia Sagrada [citada de acordo com a tradução alemã de Martinho Lutero]
_____. 1º Livro de Moisés 4,1; 41,19; 49,9.
_____. 2º livro de Moisés 7 e 8.
_____. Livro de Josué 10,12.
_____. 1º Livro de Samuel 25,2.
_____. Livro de Hiob 26,14.
_____. Salmos 24,7-10; 118,22.
_____. Isaías 34,11-14.
_____. Jeremias 2,5-6; 18,14; 19,3; 22,29; 25,3; 32,22-30, 33-35.
_____. Ezequiel 11,18.
_____. Habacuque 1-4.
_____. Mateus 5,3; 6,26,28; 8,10,22; 10,16; 11,27; 20,16.
_____. Marcos 10,29.
_____. Lucas 1,45.
_____. João 2,4.
_____. Epístola de Paulo aos Romanos 3,28; 4,18,22; 6,23; 9,16,20-21.
_____. 1ª Epístola de Paulo aos Coríntios 3,1-2; 13,2,12.
_____. 2ª Epístola de Paulo aos Coríntios 5,17.
_____. Epístola de Paulo aos Gálatas 3,24; 5,19-21,24.
_____. Epístola de Paulo aos Efésios 6,12.
_____. 2ª Epístola de Paulo a Timóteo 3,1,3-4.
_____. 1ª Epístola de Pedro 2,8,9.
_____. Epístola aos Hebreus 11,13.
_____. Epístola de Tiago 1,2,9.
_____. Epístola de Judas 11-13,19,23.
_____. Apocalipse 12,5; 13,7,18; 17,3,5,6; 20,7-9; 22,15.
BLANC, Louis. *Histoire de dix ans. 1830-1840* [História dos dez anos: 1830-1840]. Paris, 1841-1844. v. 1-5.
[BLUNTSCHLI, Johann Caspar] *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren* [Os comunistas na Suíça, de acordo com os papéis encontrados com Weitling]. Zurique, 1843.
BOSSUET, Jacques Benigne. *Politique tirée des propres Paroles de l'Écriture-Sainte* [A política extraída das próprias palavras das Sagradas Escrituras]. Bruxelas, 1710.

BRISSOT, [Jacques-Pierre]. *Mémoires de Brissot ... sur ses Contemporains, et la Révolution Française* [Memórias de Brissot ... sobre seus contemporâneos e sobre a Revolução Francesa]. Paris, 1830. v. 1-2.

BUHL, Ludwig. *Geschichte der zehn Jahre 1830-1840 von Louis Blanc* [História dos dez anos 1830-1840 de Louis Blanc]. Traduzido do francês. Berlim, 1844-1845. 5 v.

CABET [*Étienne*]. *Ma ligne droite ou le vrai chemin du salut pour le peuple* [Minha linha reta ou o verdadeiro caminho da salvação para o povo]. Paris, 1841.

_____. *Réfutation des Doctrines de l'Atelier* [Refutação das doutrinas do "Atelier"]. Paris, 1842.

_____. *Voyage en Icarie, roman philosophique et social* [Viagem a Icária, romance filosófico e social]. Paris, 1842.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. "La puente de Mantible". In: *Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca*. Leipzig, 1827-1830.

CAMÕES, Luís de. *Lusiada* [Os Lusíadas]. [Berlim, 1810.]

CARRIÈRE, Moriz. *Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baues* [A catedral de Colônia como Igreja livre alemã. Pensamentos sobre nacionalidade, arte e religião no recomeço da construção]. Stuttgart, 1843.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguèl de. *Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha*. Haia, 1744.

CHAMISSO, Adalbert von. "Tragische Geschichte". In: *Adalbert von Chamisso's Werke* [Obras de Adalbert von Chamisso]. 2. ed. Leipzig, 1842. v. 3.

[CHASTELLUX, François Jean de]. *De la Félicité publique. Ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* [Da felicidade pública. Ou considerações sobre o destino dos homens nas diferentes épocas da história]. Amsterdã, 1772.

CHEVALIER, Michel. *Cours d'Économie politique fait au Collège de France* [Curso de economia política realizado no "Collège de France"]. Bruxelas, 1845.

_____. *Lettres sur l'Amérique du Nord* [Cartas sobre a América do Norte]. Paris, 1836.

CHUROA, A. L. von [August Ludwig von Rochau]. *Kritische Darstellung der socialtheorie Fourier's* [Exposição crítica da teoria social de Fourier]. Braunschweig, 1840.

[CLEMENTE DE ALEXANDRIA]. *Clementis Alexandrini Opera graece et latine quae extant* [Obras de Clemente de Alexandria escritas nas línguas grega e latina]. Colônia, 1688.

"*CODE* Napoléon" [Código napoleônico]. Paris e Leipzig, 1808.

COMTE, Charles. *Traité de Législation ou Exposition des Lois générales, suivant lesquelles les Peuples prospèren, dépérissent, ou restent stationnaires* [Tratado de legislação ou exposição das leis gerais segundo as quais os povos prosperam, perecem ou permanecem estacionários]. Bruxelas, 1837.

CONSTANT-REBECQUE, Benjamin de. *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation dans leur Rapports avec la Civilisation européenne* [Do espírito de conquista e da usurpação em suas relações com a civilização europeia]. 1814.

"DECLARATION des droits de l'homme et du citoyen. 1793" [Declaração dos direitos do homem e do cidadão. 1793]. In: P. J. B. BUCHEZ e P. C. ROUX. *Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 à 1815...* [História parlamentar da Revolução francesa ou Jornal das Assembleias Nacionais, de 1789 a 1815]. Paris, 1837. t. 31.

DESTUTT DE TRACY, Antoine-Louis-Claude, conde. *Élémens d'Idéologie, IVe e Ve parties. Traité de la Volonté et de ses Effets* [Elementos de Ideologia, partes IV e V. Tratado da vontade e de seus efeitos]. Paris, 1826.

DEUX amis de la liberté [Dois amigos da liberdade], ver [Kerverseau, Fr. Marie e G. Clavelin]

DICTIONNAIRE de l'Académie Française [Dicionário da Academia Francesa]. Bruxelas, 1835. v. 1-2.

[DIÓGENES LAÉRCIO]. *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem* [Dez livros sobre a vida, as doutrinas e as declarações de filósofos ilustres]. Paris, 1850.

EDEN, Frederic-Morton. *The State of the Poor: or, an history of the labouring classes in England* [A situação dos pobres: ou uma história das classes trabalhadoras na Inglaterra]. Londres, 1797. v. 1-3.

EINUNDZWANZIG *Bogen aus der Schweiz* [Vinte e uma folhas da Suíça]. Editada por Georg Herwegh. 2. ed. Glarus, 1844.

ENCYCLOPÉDIE *ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers, par une Société des Gens de Lettres* [Enciclopédia ou dicionário fundamental das ciências, das artes e das profissões, elaborado por uma sociedade de literatos]. Paris, 1751.

[ENFANTIN, Barthélemy-Prosper]. *Économie politique et Politique. Articles extraits du Globe* [Economia política e Política. Artigos extraídos do "Globe"]. Paris, 1751.

ENGELS, Friedrich. "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" [Esboços de uma crítica da economia política]. *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Consorten* [A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes]. Frankfurt, 1845.

EWALD, Johann Ludwig. *Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel, um es zu werden. Ein Gegenstück zu der Kunst, ein gutes Mädchen zu werden* [O bom adolescente, o bom marido e o bom pai, ou meios para se tornar tudo isso. Uma contraposição à arte de se tornar uma boa moça]. Frankfurt, 1844. v. 1-2.

FAUCHER, Julius. "Englische Tagesfragen" [Questões cotidianas da Inglaterra]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 7-9, 1844.

De la Félicité ver [Chastellux, François Jean de]

FEUERBACH, Ludwig. *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie* [História da filosofia moderna. Exposição, desenvolvimento e crítica da filosofia leibniziana]. Ansbach, 1837.

_____. *Grundätze der Philosophie der Zukunft* [Princípios da filosofia do futuro]. Zurique e Winterthur, 1843.

_____ (anônimo). "Zur Kritik der positiven Philosophie". *Hallische Jahrbücher*, ano I, n. 289-293, 1838.

_____. *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*. Ansbach, 1838.

_____. "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" [Teses provisórias para a reforma da filosofia]. In: *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik* [Anedota da mais recente filosofia e jornalismo alemães] , v. 2, 1843.

_____. *Das Wesen des Christenthums* [A essência do cristianismo]. Leipzig, 1841.

_____. (anônimo). "Über das 'Wesen des Christenthums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigenthum'"[Sobre a "Essência do Cristianismo" em relação a "O Único e sua propriedade"]. *Wigand's Vierteljahrsschrift*, v. 2, 1845.

_____. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum "Wesen des Christenthums"* [A essência da crença no sentido de Lutero. Uma contribuição à "Essência do Cristianismo"]. Leipzig, 1844.

FIEVÉE, Joseph. *"Correspondance politique et administrative", commencée au Mois de Mai 1814, et dédiée à M. le Comte de Blacas d'Aulps* [Correspondência política e administrativa, iniciada em maio de 1814 e dedicada ao digníssimo Conde de Blacas d'Aulps]. Paris, 1816.

FOURIER, Charles. *La fausse industrie* [A falsa indústria]. Paris, 1836.

_____ (anônimo). "Section ébauchée des Trois Unités Externes" [Esboço da seção das três unidades externas]. *La Phalange*, Paris, ano XIV, 1ª série, t. 1, 1845.

_____. "*Théorie de l'Unité universelle*" [Teoria da unidade universal]. In: *OEuvres complètes de Ch. Fourier*. 2. ed. Paris, 1841-1845. v. 2-5.

_____. *Théories des quatre mouvementes et des destinées génerales* [Teorias dos quatro movimentos e das destinações gerais]. Paris, 1841.

_____. *Traité de l'Association domestique-agricole* [Tratado da associação doméstico-agrícola]. Paris, Londres, 1822.

"FRIEDRICH Wilhelm IV und Morelli". *Vorwärts!*, n. 87, 1844.

GELLERT, Christian Fürchtegott. *Fabeln und Erzählungen* [Fábulas e contos]. 2. ed. Leipzig, 1748, t. 1; 1751, t. 2.

GODWIN, William. *Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness* [Investigação sobre a justiça política e sua influência na moral e na felicidade]. Londres, 1796.

GOETHE, Johann Wolfgang von. "Faust. Der Tragödie erster Teil". In: *Goethes Werke* [Fausto, a

tragédia: primeira parte. In: Obras de Goethe]. Editado por Karl Heinemann. Leipzig e Viena, 30 v., v. 5.
_____. *Die Geheimnisse* [Os segredos]. In: *Goethes Werke*. Editado por Karl Heinemann. Leipzig e Viena, 30 v., v. 2.
GRÜN, Karl. *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien* [O movimento social na França e na Bélgica. Cartas e estudos]. Darmstadt, 1845.
_____. "Feuerbach und die Socialisten" [Feuerbach e os socialistas]. In: *Deutsches Bürgerbuch für 1845*. Editado por H. Püttmann. Darmstadt, 1845.
_____. "'Geschichte der Gesellschaft' von Theodor Mundt" ["História da sociedade", de Theodor Mundt]. In: *Neue Anekdota*. Editado por Karl Grün. Darmstadt, 1845.
_____. "Politik und Socialismus" [Política e socialismo]. *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, v. 1, 1845.
GUIZOT, François-Pierre-Guillaume. *Histoire de la Civilisation en France, depuis la Chute de l'Empire romain jusqu'en 1789* [História da civilização francesa, desde a queda do Império Romano até 1789]. Paris, 1840.
_____. [Discurso na Câmara dos Pares em 25 de abril de 1844]. *Moniteur Universel*, n. 117, 26 de abril de 1844.
HALM, Friedrich [Eligius Franz Joseph, barão de Münch-Bellinghausen]. *Der Sohn der Wildniß* [O filho do deserto]. Viena, 1843. Poema dramático em 5 atos.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio]. Heidelberg, 1817.
_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [Princípios da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio]. Editado por Eduard Gans. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Edição completa por meio de uma união de amigos e parentes. Berlim, 1833. v. 8.
_____. *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do espírito]. Editado por Johann Schutze. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlim, 1832. v. 2.
_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lições sobre a história da filosofia]. Editado por Carl Ludwig Michelet. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. 2. ed. Berlim, 1844. t. 3, v. 15.
_____. *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse. Zweiter Theil* [Lições sobre a filosofia da natureza]. Editado por Carl Ludwig Michelet. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlim, 1842. v. 7, parte 1.
_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lições sobre a filosofia da história]. Editada por Eduard Gans. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlim, 1837. v. 9.
_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes* [Lições sobre a filosofia da religião. Acompanhada de um escrito sobre a prova da existência de Deus]. Editado por Philipp Marheineke. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlim, 1840. parte 2, v. 12.
_____. *Wissenchaft der Logik* [Ciência da Lógica]. Editado por Leopold von Henning. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Berlim, 1833-1834. parte 1, seção 1-2, v. 3-5.
HEINE, Heinrich. "Die Bäder von Lucca" [As termas de Lucca]. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke* [Obras completas de Heinrich Heine]. Hamburgo, 1867-1868. 18 v., v. 2.
_____. "Berg-Idylle" [Idílio da montanha], 3. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke*. Hamburgo, 1867-1868. v. 15.
_____. "Deutschland. Ein Wintermärchen" [Alemanha. Um conto de fadas de inverno]. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke*. Hamburgo, 1867-1868. v. 17, caput VII.
_____. "Lyrisches Intermezzo", 50. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke*. Hamburgo, 1867-1868. v. 15.
_____. "Sonettenkranz an A. W. von Schlegel" [Grinalda de sonetos para A. W. von Schlegel]. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke*. Hamburgo, 1867-1868. v. 2.
_____. "Verkehrte Welt" [Mundo invertido]. In: *Heinrich Heine's sämmtliche Werke*. Hamburgo, 1867-1868. v. 17.
HEß, Moses. "Über die sozialistische Bewegung in Deutschland" [Sobre o movimento socialista na Alemanha]. In: *Neue Anekdota*. Editado por Karl Grün. Darmstadt, 1845.

HEß, Moses."Über die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe" [Sobre o estado de necessidade em nossa sociedade e as soluções para ele]. In: *Deutsches Bürgerbuch für 1845*. Editado por H. Püttmann. Darmstadt, 1845.
_____. *Die letzten Philosophen* [Os últimos filósofos]. Darmstadt, 1845.
_____. "Philosophie der That" [Filosofia do ato]. In: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Editado por Georg Herwegh. 2. ed. Glarus, 1844.
_____. "Socialismus und Communismus" [Socialismo e comunismo]. In: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Editado por Georg Herwegh. 2. ed. Glarus, 1844.
_____. *Die europäische Triarchie* [A triarquia europeia]. Leipzig, 1841.
HINRICHS, Hermann Friedrich Wilhelm. *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen, mit besondern Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen* [Lições políticas. Nossa época e como ela se originou a partir de suas condições políticas, religiosas e científicas, com especial atenção à Alemanha e sobretudo à Prússia]. Halle, 1843. v. 1-2.
HOFFMANN VON FALLERSLEBEN, August Heinrich. "Nur in Deutschland!" [Na Alemanha somente!]. In: *Hoffman's von Fallersleben Gesammelte Werke*. Editado por Heinrich Gerstenberg. Berlim, 1890. v. 3.
[HOLBACH, Paul-Henri-Dietrich d']. *Système de la Nature, ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral* [Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral], por J. B. Mirabaud. Londres, 1770.
[HORATIUS FLACCUS, Quintus]. "Carminum", ode XXII. In: *Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica, editio nova* [Obra poética de Qu. Horatius Flaccus, nova edição]. Halae, 1802.
JEAN PAUL. "*Hesperus oder 45 Hundsposttage. Eine Lebensbeschreibung*" [Hesperus ou 45 dias de cão de correio]. In: *Jean Paul's sämmtliche Werke*. Berlim, 1841. v. 5.
[*JOCKELLIED*] "*Niemand kommt nach Haus*" [Ninguém volta para casa]. In: *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel*, editado por Franz Magnus Böhme. Leipzig, 1897.
[JUNGNITZ, Ernst]. "Herr Nauwerk und die philosophische Facultät" [Herr Nauwerk e a faculdade de Filosofia]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. VI, 1844.
[JUVENAL]. *Decimi Junii Juvenalis Satirae* [Sátiras de Decimus Junius Juvenalis em uma tradução comentada]. Berlim e Leipzig, 1777.
KANT, Immanuel. *Critik der practischen Vernunft* [Crítica da razão prática]. Riga, 1788.
[KERVERSEAU, Fr. Marie; CLAVELIN, G.]. *Histoire de la Révolution de France. Précedée de l'exposé rapide des Administrations successives qui ont déterminé cette Révolution mémorable.* Nouvelle Édition, revue, corrigé et augmentée; par deux Amis de la Liberté [História da Revolução da França. Precedida pela exposição rádida das administrações sucessivas que determinaram essa Revolução memorável. Nova edição, revista, corrigida e ampliada; por dois amigos da liberdade]. Paris, 1792.
KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb. *Der Messias* [O Messias]. Viena, 1775-1783. v. 1-4.
KONRADS von Würzburg Goldene Schmiede [A ourivesaria de Konrad von Würzburg]. Publicado por Wilhelm Grimm. Berlim, 1840.
KUHLMANN, Georg. *Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung* [O novo mundo ou o reino do espírito na Terra. Proclamação]. Genebra, 1845.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. "Principia Philosophiae, Seu Theses in gratiam Principis Eugenii". In: *"Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera Omnia", Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, sutiu Ludovici Dutens.Tomus Secundus* [Princípios de Filosofia, ou Teses dedicadas ao Príncipe Eugênio. In: Gottfried Wilhelm Leibniz, Obras Completas, reunidas agora pela primeira vez, distribuídas em classes, com prefácio e indicações de Ludwig Dutens, volume 2]. Genebra, 1768.
LERMINIER, Eugène. *Philosophie du Droit* [Filosofia do direito]. Bruxelas, 1832.
LESSING, Gotthold Ephraim. "Emilia Galotti. Ein Trauerspiel in 5 Aufzügen" [Emília Galotti. Uma tragédia em 5 atos]. In: *Lessings Werke, mit Lebensbild von Julius Petersen und Einl. Von Waldemar Oehlke und Eduard Stemplinger.* [Obras de Lessing, com nota biográfica por Julius Petersen e introdução de Waldemar Oehlke e Eduard Stemplinger]. Berlim (e outra), Bong, o. J., s. d. t. 2.
LEVASSEUR DE LA SARTHE, René. *Mémoires* [Memórias]. Paris, 1829-1831. v. 1-4.

[LINGUET, Simon-Nicolas-Henri]. *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société* [Teoria das leis civis, ou princípios fundamentais da sociedade]. Londres, 1767. t. 1 e 2.

[LOURDOUEIX, Henri de]. *Appel à la France contre la division des oppinions. Extrait de la "Gazette de France"* [Apelo à França contra a divisão das opiniões. Extraído da "Gazette de France"]. Paris, 1831.

LOUVET DE COUVRAY, Jean-Baptiste. *Mémoires* [Memórias]. Paris, 1823.

LUCIANUS. *Luciani samosatensis opera", ex recensione Guillelmi Dindorfii. Graece et latine cum indicibus*. [Obras de Luciano de Samóstata, estabelecidas por Wilhelm Dindorf. Com indicações em grego e latim]. Paris, 1840.

LÜNING, Otto. "*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und consorten*, von F. Engels und K. Marx. Frankfurt 1845" [*A sagrada família ou crítica da Crítica crítica. Contra Bruno Bauer e consortes*, de F. Engels e K. Marx. Frankfurt, 1845]. *Das Westphälische Dampfboot*, Bielefeld, ano I, 1845.

MARX, Karl. "Zur Kiritik der Hegel'schen Rechts philosophie. Einleitung" [Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução]. *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844.

_____. "Zur Judenfrage" [Sobre a questão judaica]. *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844.

MATTHÄI, Rudolf. "Socialistische Bausteine" [Tijolos socialistas]. *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt, v. 1, 1845.

MICHELET, Carl Ludwig. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* [História dos últimos sistemas de filosofia na Alemanha, de Kant até Hegel]. Berlim, 1837-1838. t. 1-2.

MONTELI, Amans-Alexis. *Histoire des Français des divers États aux cinq derniers Ciècles* [História dos Franceses dos diversos estados nos cinco últimos séculos]. Paris, 1827-1842. v. 1-10.

[MONTGAILLARD, Guillaume-Honoré]. *Revue Chronologique de l'Histoire de France, depuis la première Convocation des Notables jusqu'au Départ des Troupes étrangères. 1787-1818* [Exposição cronológica da história da França, desde a primeira convocação dos notáveis até a partida das tropas estrangeiras. 1787-1818]. Paris, 1820.

MONTJOIE, Félix Louis Christophe. *Histoire de la conjuration de Maximilien Robespierre* [História da conjuração de Maximilien Robespierre]. Paris, 1795.

MORELLY. *"Code de la nature"... avec l'analyse raisonnée du système social de Morelly* ["Código da natureza"... com a análise aprofundada do sistema social de Morelly], por Villegardelle. Paris, 1841.

M. R. [Hippolyte Régnier d'Estourbet]. *Histoire du Clergé de France pendant la Révolution* [História do clero da França durante a Revolução]. Paris, 1828.

MUNDT, Theodor. *Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen* [A história da sociedade em seus mais novos desenvolvimentos e problemas]. Berlim, 1844.

NAUWERCK, Karl. *Über die Theilnahme am Staate* [*Sobre a participação no Estado*]. Leipzig, 1844.

NOUGARET, Pierre-Jean-Baptiste. *Histoire des prisons de Paris et des départements; contenant des mémoires rares et précieux. Le tout pour servir à l'histoire de la Révolution Française: notamment à la tyrannie de Robespierre, et des ses agens et complices. Ouvrage dédié à tous ceux qui ont été détenus comme suspects. Rédigé et publié par P. J. B. Nougaret* [História das prisões de Paris e dos departamentos; contendo memórias raras e preciosas. Concebida para servir à história da Revolução Francesa: especialmente à tirania de Robespierre e de seus agentes e cúmplices. Obra dedicada a todos aqueles que foram detidos como suspeitos. Redigida e publicada por P. J. B. Nougaret]. Paris, 1797. v. 1-4.

OELCKERS, Theodor. *Die Bewegung des Socialismus und Comunismus* [O movimento do socialismo e do comunismo]. Leipzig, 1844.

PEREIRE, J. *Leçons sur l'industrie et les finances* [Lições sobre a indústria e as finanças]. Paris, 1832.

PFISTER, J. C. *Geschichte der Teutschen, Bd. 1-5 (Geschichte der europäischen Staaten)*. [História dos Teutões, v. 1-5 (História dos Estados europeus)], publicado por A. H. L. Heeren e F. A. Ukert. Hamburgo, 1829-1935.

[PINTO, Isaac]. "Letre sur la jalousie du commerce" [Carta sobre a inveja do comércio]. In: *Traité de la circulation et du crédit* [Tratado da circulação e do crédito]. Amsterdã, 1771.

_____. "Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauers" [A Prússia desde a nomeação de Arndt até a destituição de Bauer]. In: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Editado por Georg Herwgh. 2. ed. Glarus, 1844.

PROUDHON, Pierre-Joseph (anônimo). *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* [Da criação da ordem na humanidade, ou Princípios de organização política]. Paris, Besançon, 1843.

_____. *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement. Premier mémoire* [O que é a propriedade? Ou investigações sobre o princípio do direito e do governo. Primeiro tratado]. Paris, 1841.

RABELAIS, Franz. *Gargantua und Pantagruel*. Editado por Gottlob Regis. Leipzig, 1832.

REICHARDT, Carl. "Schriften über den Pauperismus. 'Publicistische Abhandlungen': von Wöniger, Doctor beider Rechte und der Philosophie. 1843, Berlin bei Hermes" [Escritos sobre o pauperismo. Artigos jornalísticos]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 1, 1843.

REYBAUD, Louis. *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes* [Estudos sobre os reformadores ou socialistas modernos]. Bruxelas, 1843.

RICARDO, David. *On the Principles of Political Economy and Taxation* [Dos princípios da economia política e da taxação]. s. l., 1817.

ROLAND [de la Platière, Jeanne-Manon]. *Appel à l'impartiale Postérité, par la Citoyenne Roland, ... ou Recueil des Écrits qu'lle a rédigés, pendant sa détention, aux prisons de l'Abbaye ed de Sainte-Pélagie* [Apelo à imparcial posteridade, pela cidadã Roland, ... ou coleção de escritos que ela redigiu durante sua detenção nas prisões "l'Abbaye" e "Sainte-Pélagie"]. Paris, 1795.

ROSENKRANZ, Karl. "Ludwig Tieck und die romantische Schule" [Ludwig Tieck e a escola romântica]. *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, ano I, n. 155-158, n. 160-163, 1838.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social; ou principes du droit politique* [O contrato social, ou princípios do direito público]. Amsterdã, 1762.

_____. "Économie ou Œconomie, (Moral & Politique)". In: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Paris, 1751.

RUTENBERG, Adolf. *Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert* [Biblioteca de discursos políticos dos séculos XVIII e XIX]. Berlim, 1843-1844. v. 1-6.

SAINT-SIMON, [Claude-Henri de]. "Catéchisme politique des industriels" [Catecismo político dos industriais]. In: *OEuvres de Saint-Simon*. Paris, 1841.

_____. "Nouveau christianisme, dialogues entre un novateur et un conservateur" [Novo cristianismo, diálogos entre um inovador e um conservador]. In: *OEuvres de Saint-Simon*. Paris, 1841.

_____. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première Année. 1829* [A doutrina de Saint-Simon. Exposição. Primeiro ano]. Bruxelas, 1831.

_____. *L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques* [A indústria, ou discussões políticas, morais e filosóficas]. Paris, 1817.

_____. "Lettres d'un habitant de Genève à ses Contemporains" [Cartas de um habitante de Genebra a seus contemporâneos]. In: *OEuvres de Saint-Simon*. Paris, 1841.

_____. *OEuvres...* Publicado em 1832 por Olinde Rodrigues. Paris, 1841.

_____. "Vie de Saint-Simon écrite par lui-même" [Vida de Saint-Simon, escrita por ele mesmo]. In: *OEuvres de Saint-Simon*. Paris, 1841.

_____. Schiller, Friedrich von. "Die Philosophen" [Os filósofos]. In: *Friedrich von Schiller sämmtliche Werke* [Obras completas de Friedrich von Schiller]. Stuttgart e Tübingen, 1812-1815. v. 1-2.

_____. "Die Räuber. Ein Schauspiel" [Os salteadores. Uma peça de teatro]. In: *Friedrich von Schiller sämmtliche Werke* [Obras completas de Friedrich von Schiller]. Stuttgart e Tübingen, 1812-1815. v. 1.

_____. *Der Taucher* [O mergulhador]. In: *Friedrich von Schiller sämmtliche Werke* [Obras completas de Friedrich von Schiller]. Stuttgart e Tübingen, 1812-1815. v. 1.

_____. *Wallenstein's Tod, ein Trauerspiel in 5 Aufzügen* [A morte de Wallenstein. Uma tragédia em 5 atos]. In: *Friedrich von Schiller sämmtliche Werke* [Obras completas de Friedrich von Schiller]. Stuttgart e Tübingen, 1812-1815. v. 1.

SCHLOSSER, Friedrich Christoph. *Geschichte des achtzehnten Jahrjunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs* [História dos séculos XVIII e XIX até a queda do império francês]. Heidelberg, 1836-1848. v. 1-6.

SEMMIG, Hermann. "Communismus, socialismus, humanismus". *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt, v. 1, 1845.

SENIOR, Nassau William. *Three Lectures on the Rate of Wages, delivered before the University of Oxford, in Easter term 1830* [Três cursos sobre a taxa dos salários, apresentada perante a Universidade de Oxford, na Páscoa de 1830]. Londres, 1831.

SHAKESPEARE, William. "Timon von Athen". In: *Shakespeare's dramatische Werke*, de acordo com a tradução de August von Schlegel e Ludwig Tieck. Berlim 1876-1877, vol. 1-12. v. 10.

_____. "Was ihr wollt" [Como queiras]. In: *Shakespeare's dramatische Werke*, de acordo com a tradução de August von Schlegel e Ludwig Tieck. Berlim 1876-1877, vol. 1-12. v. 10.

SISMONDI, Jean-Charles-Léonard Simonde de. *Nouveaux Principes d'Économie politique ou de la Richesse dans ses Rapports avec la Population* [Novos princípios de economia política ou da riqueza em suas relações com a população]. 2. ed. Paris, 1827.

SMITH, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle, avec des notes et observations; par Germain Garnier* [Investigações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações. Tradução nova, com notas e observações; por Germain Garnier]. Paris, 1802. v. I-IV.

SÓFOCLES. *Antigone* [Antígona]. Edição bilíngue (grego-alemão) de Karl Heinrich Jördens. Berlim, 1782.

SPINOZA, Baruch (Benedictus). *Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia* [Obras completas de Benedictus de Spinoza]. Editada por Gottlob Paulus. Iena, 1802.

STEIN LORENZ VON. *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* [O socialismo e o comunismo da França atual. Uma contribuição à história de nossa época]. Leipzig, 1842.

STIRNER, Max [Johann Caspar Schmidt]. *Der Einzige und sein Eigenthum* [O Único e sua propriedade]. Leipzig, 1845.

_____. (anônimo). "Recensenten Stirner" [Os resenhistas de Stirner]. *Wigand's Vierteljahrsschrift*, v. 3, 1845.

SZELIGA. "'Der Einzige und sein Eigenthum'. Von Max Stirner. Kritik von Szeliga" ["O Único e sua propriedade", de Max Stirner. Crítica de Szeliga]. *Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*, n. 9, 1845.

_____. "Eugen Sue: die Geheimnisse von Paris" [Eugène Sue: Os mistérios de Paris]. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 8, 1844.

"ÜBER das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen" [Sobre o direito do absolvido de exigir um despacho da sentença proferida sobre seu caso]. *Wigand's Vierteljahrsschrift*, v. 4, 1845.

Villegardelle *ver* Morelly

[VIRGILIUS PUBLIUS MARO]. *Virgils Eklogen* [As Éclogas de Virgílio], nova tradução para o alemão, de Karl Heirich Jördens. Berlim e Stralsund, 1782.

WATTS, John. *The Facts and Fictions of political Economists: being a Review of the Principles of the Science, separating the true from the false* [Fatos e ficções dos economistas políticos: uma revisão dos princípios da ciência a fim de separar o verdadeiro do falso]. Manchester, 1842.

WEITLING, Wilhelm. *Garantien der Harmonie und Freiheit* [Garantias da harmonia e da liberdade]. Vivis, 1842.

_____. *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte* [A humanidade, como ela é e como deveria ser]. Munique, 1895.

WOENIGER, August Theodor. *Publicistische Abhandlungen* [Artigos jornalísticos]. 2. ed. Berlim, 1843.

Periódicos

Allgemeine Literatur-Zeitung. Monatsshcrift [Gazeta geral literária. Revista Mensal], editado por Bruno Bauer, volumes I-II. Charlottenburg, 1843-1844.

Beiträge zum Feldzuge der Kritik [Contribuições à campanha da crítica], cf. *Norddeutsche Blätter...*

CRONOLOGIA RESUMIDA

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1818	Em Trier (capital da província alemã do Reno), nasce Karl Marx (5 de maio), o segundo de oito filhos de Heinrich Marx e de Enriqueta Pressburg. Trier na época era influenciada pelo liberalismo revolucionário francês e pela reação ao Antigo Regime, vinda da Prússia.		Simón Bolívar declara a Venezuela independente da Espanha.
1820		Nasce Friedrich Engels (28 de novembro), primeiro dos nove filhos de Friedrich Engels e Elizabeth Franziska Mauritia van Haar, em Barmen, Alemanha. Cresce no seio de uma família de industriais religiosa e conservadora.	George IV se torna rei da Inglaterra, pondo fim à Regência. Insurreição constitucionalista em Portugal.
1824	O pai de Marx, nascido Hirschel, advogado e conselheiro de Justiça, é obrigado a abandonar o judaísmo por motivos profissionais e políticos (os judeus estavam proibidos de ocupar cargos públicos na Renânia). Marx entra para o Ginásio de Trier (outubro).		Simón Bolívar se torna chefe do Executivo do Peru.
1830	Inicia seus estudos no Liceu Friedrich Wilhelm, em Trier.		Estouram revoluções em diversos países europeus. A população de Paris insurge-se contra a promulgação de leis que

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
			dissolvem a Câmara e suprimem a liberdade de imprensa. Luís Filipe assume o poder.
1831			Morre Hegel.
1834		Engels ingressa, em outubro, no Ginásio de Elberfeld.	A escravidão é abolida no Império Britânico. Insurreição operária em Lyon.
1835	Escreve *Reflexões de um jovem perante a escolha de sua profissão*. Presta exame final de bacharelado em Trier (24 de setembro). Inscreve-se na Universidade de Bonn.		Revolução Farroupilha, no Brasil. O Congresso alemão faz moção contra o movimento de escritores Jovem Alemanha.
1836	Estuda Direito na Universidade de Bonn. Participa do Clube de Poetas e de associações de estudantes. No verão, fica noivo em segredo de Jenny von Westphalen, vizinha sua em Trier. Em razão da oposição entre as famílias, casar-se-iam apenas sete anos depois. Matricula-se na Universidade de Berlim.	Na juventude, fica impressionado com a miséria em que vivem os trabalhadores das fábricas de sua família. Escreve *Poema*.	Fracassa o golpe de Luís Napoleão em Estrasburgo. Criação da Liga dos Justos.
1837	Transfere-se para a Universidade de Berlim e estuda com mestres como Gans e Savigny. Escreve *Canções selvagens* e *Transformações*. Em carta ao pai, descreve sua relação contraditória com o hegelianismo, doutrina predominante na época.	Por insistência do pai, Engels deixa o ginásio e começa a trabalhar nos negócios da famíla. Escreve *História de um pirata*.	A rainha Vitória assume o trono na Inglaterra.
1838	Entra para o Clube dos Doutores, encabeçado por Bruno Bauer. Perde o interesse pelo Direito e entrega-se com paixão ao estudo da filosofia, o que lhe compromete a saúde. Morre seu pai.	Estuda comércio em Bremen. Começa a escrever ensaios literários e sociopolíticos, poemas e panfletos filosóficos em periódicos como o *Hamburg Journal* e o *Telegraph für Deutchland*, entre eles o poema "O beduíno" (setembro), sobre o espírito da liberdade.	Richard Cobden funda a Anti-Corn-Law-League, na Inglaterra. Proclamação da Carta do Povo, que originou o cartismo.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1839		Escreve o primeiro trabalho de envergadura, *Briefe aus dem Wupperthal* [Cartas de Wupperthal], sobre a vida operária em Barmen e na vizinha Elberfeld (*Telegraph für Deutschland*, primavera). Outros viriam, como *Literatura popular alemã*, *Karl Beck* e *Memorabilia de Immermann*. Estuda a filosofia de Hegel.	Feuerbach publica *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Crítica da filosofia hegeliana]. Primeira proibição do trabalho de menores na Prússia. Auguste Blanqui lidera o frustrado levante de maio, na França.
1840	K. F. Koeppen dedica a Marx seu estudo *Friedrich der Große und seine Widersacher* [Frederico, o Grande, e seus adversários].	Engels publica *Réquiem para o Aldeszeitung alemão* (abril), *Vida literária moderna*, no *Mitternachtzeitung* (março-maio) e *Cidade natal de Siegfried* (dezembro).	Proudhon publica *O que é a propriedade?* [*Qu'est-ce que la propriété?*].
1841	Com uma tese sobre as diferenças entre as filosofias de Demócrito e Epicuro, Marx recebe em Iena o título de doutor em Filosofia (15 de abril). Volta a Trier. Bruno Bauer, acusado de ateísmo, é expulso da cátedra de Teologia da Universidade de Bonn, com isso Marx perde a oportunidade de atuar como docente nessa universidade.	Publica *Ernst Moritz Arndt*. Seu pai o obriga a deixar a escola de comércio para dirigir os negócios da família. Engels prosseguiria sozinho seus estudos de filosofia, religião, literatura e política. Presta o serviço militar em Berlim por um ano. Frequenta a Universidade de Berlim como ouvinte e conhece os jovens-hegelianos. Critica intensamente o conservadorismo na figura de Schelling, com os escritos *Schelling em Hegel*, *Schelling e a revelação* e *Schelling, filósofo em Cristo*.	Feuerbach traz a público *A essência do cristianismo* [*Das Wesen des Christentums*]. Primeira lei trabalhista na França.
1842	Elabora seus primeiros trabalhos como publicista. Começa a colaborar com o jornal *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana], publicação da burguesia em Colônia, do qual mais tarde seria redator. Conhece Engels, que na ocasião visitava o jornal.	Em Manchester assume a fiação do pai, a Ermen & Engels. Conhece Mary Burns, jovem trabalhadora irlandesa, que viveria com ele até a morte. Mary e a irmã Lizzie mostram a Engels as dificuldades da vida operária, e ele inicia estudos sobre os efeitos do capitalismo no operariado inglês. Publica artigos	Eugène Sue publica *Os mistérios de Paris*. Feuerbach publica *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Teses provisórias para uma reforma da filosofia]. O Ashley's Act proíbe o trabalho de menores e mulheres em minas na Inglaterra.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
		no *Rheinische Zeitung*, entre eles "Crítica às leis de imprensa prussianas" e "Centralização e liberdade".	
1843	Sob o regime prussiano, é fechado o *Rheinische Zeitung*. Marx casa-se com Jenny von Westphalen. Recusa convite do governo prussiano para ser redator no diário oficial. Passa a lua de mel em Kreuznach, onde se dedica ao estudo de diversos autores, com destaque para Hegel. Redige os manuscritos que viriam a ser conhecidos como *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*]. Em outubro vai a Paris, onde Moses Heß e George Herwegh o apresentam às sociedades secretas socialistas e comunistas e às associações operárias alemãs. Conclui *A questão judaica* [*Zur Judenfrage*]. Substitui Arnold Ruge na direção dos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães]. Em dezembro inicia grande amizade com Heinrich Heine e conclui sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung*].	Engels escreve, com Edgar Bauer, o poema satírico "Como a Bíblia escapa milagrosamente a um atentado impudente ou O triunfo da fé", contra o obscurantismo religioso. O jornal *Schweuzerisher Republicaner* publica suas "Cartas de Londres". Em Bradford, conhece o poeta G. Weerth. Começa a escrever para a imprensa cartista. Mantém contato com a Liga dos Justos. Ao longo desse tempo, suas cartas à irmã favorita, Marie, revelam seu amor pela natureza e por música, livros, pintura, viagens, esporte, vinho, cerveja e tabaco.	Feuerbach publica *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Princípios da filosofia do futuro].
1844	Em colaboração com Arnold Ruge, elabora e publica o primeiro e único volume dos *Deutsch-Französische Jahrbücher*, no qual participa com dois artigos: "A questão judaica" e "Introdução a uma crítica da filosofia do direito de Hegel".	Em fevereiro, Engels publica *Esboço para uma crítica da economia política* [*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*], texto que influenciou profundamente Marx. Segue à frente dos negócios do pai, escreve para os	O Graham's Factory Act regula o horário de trabalho para menores e mulheres na Inglaterra. Fundado o primeiro sindicato operário na Alemanha. Insurreição de operários têxteis na Silésia e na Boêmia.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	Escreve os *Manuscritos econômico-filosóficos* [*Ökonomisch--philosophische Manuskripte*]. Colabora com o *Vorwärts!* [Avante!], órgão de imprensa dos operários alemães na emigração. Conhece a Liga dos Justos, fundada por Weitling. Amigo de Heine, Leroux, Blanc, Proudhon e Bakunin, inicia em Paris estreita amizade com Engels. Nasce Jenny, primeira filha de Marx. Rompe com Ruge e desliga-se dos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. O governo decreta a prisão de Marx, Ruge, Heine e Bernays pela colaboração nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Encontra Engels em Paris e em dez dias planejam seu primeiro trabalho juntos, *A sagrada família* [*Die heilige Familie*]. Marx publica no *Vorwärts!* artigo sobre a greve na Silésia.	*Deutsch-Französische Jahrbücher* e colabora com o jornal *Vorwärts!*. Deixa Manchester. Em Paris torna-se amigo de Marx, com quem desenvolve atividades militantes, o que os leva a criar laços cada vez mais profundos com as organizações de trabalhadores de Paris e Bruxelas. Vai para Barmen.	
1845	Por causa do artigo sobre a greve na Silésia, a pedido do governo prussiano Marx é expulso da França, juntamente com Bakunin, Bürgers e Bornstedt. Muda-se para Bruxelas e, em colaboração com Engels, escreve e publica em Frankfurt *A sagrada família*. Ambos começam a escrever *A ideologia alemã* [*Die deutsche Ideologie*] e Marx elabora "As teses sobre Feuerbach" [*Thesen über Feuerbach*]. Em setembro nasce Laura, segunda filha de Marx e Jenny. Em dezembro, ele renuncia à nacionalidade prussiana.	As observações de Engels sobre a classe trabalhadora de Manchester, feitas anos antes, formam a base de uma de suas obras principais, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* [*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*] (publicada primeiramente em alemão; a edição seria traduzida para o inglês 40 anos mais tarde). Em Barmen organiza debates sobre as ideias comunistas junto com Hesse e Kötten e profere os *Discursos de Elberfeld*. Em abril sai de Barmen e encontra Marx em Bruxelas. Juntos, estudam economia e fazem	Criada a organização internacionalista Democratas Fraternais, em Londres. Richard M. Hoe registra a patente da primeira prensa rotativa moderna.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
		uma breve visita a Manchester (julho e agosto), onde percorrem alguns jornais locais, como o *Manchester Guardian* e o *Volunteer Journal for Lancashire and Cheshire*. Lançada *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, em Leipzig. Começa sua vida em comum com Mary Burns.	
1846	Marx e Engels organizam em Bruxelas o primeiro Comitê de Correspondência da Liga dos Justos, uma rede de correspondentes comunistas em diversos países, a qual Proudhon se nega a integrar. Em carta a Annenkov, Marx critica o recém-publicado *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria* [*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*], de Proudhon. Redige com Engels a *Zirkular gegen Kriege* [Circular contra Kriege], alemão emigrado dono de um periódico socialista em Nova York. Por falta de editor, Marx e Engels desistem de publicar *A ideologia alemã* (a obra só seria publicada em 1932, na União Soviética). Em dezembro nasce Edgar, o terceiro filho de Marx.	Seguindo instruções do Comitê de Bruxelas, Engels estabelece estreitos contatos com socialistas e comunistas franceses. No outono, ele se desloca para Paris com a incumbência de estabelecer novos comitês de correspondência. Participa de um encontro de trabalhadores alemães em Paris, propagando ideias comunistas e discorrendo sobre a utopia de Proudhon e o socialismo real de Karl Grün.	Os Estados Unidos declaram guerra ao México. Rebelião polonesa em Cracóvia. Crise alimentar na Europa. Abolidas, na Inglaterra, as "leis dos cereais".
1847	Filia-se à Liga dos Justos, em seguida nomeada Liga dos Comunistas. Realiza-se o primeiro congresso da associação em Londres (junho), ocasião em que se encomenda a Marx e Engels um manifesto dos comunistas. Eles participam do congresso de trabalhadores alemães em Bruxelas e, juntos, fun-	Engels viaja a Londres e participa com Marx do I Congresso da Liga dos Justos. Publica *Princípios do comunismo* [*Grundsätze des Kommunismus*], uma "versão preliminar" do *Manifesto Comunista* [*Manifest der Kommunistischen Partei*]. Em Bruxelas,	A Polônia torna-se província russa. Guerra civil na Suíça. Realiza-se em Londres, o II Congresso da Liga dos Comunistas (novembro).

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	dam a Associação Operária Alemã de Bruxelas. Marx é eleito vice-presidente da Associação Democrática. Conclui e publica a edição francesa de *Miséria da filosofia* [*Misère de la philosophie*] (Bruxelas, julho).	junto com Marx, participa da reunião da Associação Democrática, voltando em seguida a Paris para mais uma série de encontros. Depois de atividades em Londres, volta a Bruxelas e escreve, com Marx, o *Manifesto Comunista*.	
1848	Marx discursa sobre o livre-cambismo numa das reuniões da Associação Democrática. Com Engels publica, em Londres (fevereiro), o *Manifesto Comunista*. O governo revolucionário francês, por meio de Ferdinand Flocon, convida Marx a morar em Paris depois que o governo belga o expulsa de Bruxelas. Redige com Engels "Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha" [*Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland*] e organiza o regresso dos membros alemães da Liga dos Comunistas à pátria. Com sua família e com Engels, muda-se em fins de maio para Colônia, onde ambos fundam o jornal *Neue Rheinische Zeitung* [Nova Gazeta Renana], cuja primeira edição é publicada em 1º de junho com o subtítulo *Organ der Demokratie*. Marx começa a dirigir a Associação Operária de Colônia e acusa a burguesia alemã de traição. Proclama o terrorismo revolucionário como único meio de amenizar "as dores de parto" da nova sociedade. Conclama ao boicote fiscal e à resistência armada.	Expulso da França por suas atividades políticas, chega a Bruxelas no fim de janeiro. Juntamente com Marx, toma parte na insurreição alemã, de cuja derrota falaria quatro anos depois em *Revolução e contrarrevolução na Alemanha* [*Revolution und Konterevolution in Deutschland*]. Engels exerce o cargo de editor do *Neue Rheinische Zeitung*, recém-criado por ele e Marx. Participa, em setembro, do Comitê de Segurança Pública criado para rechaçar a contrarrevolução, durante grande ato popular promovido pelo *Neue Rheinische Zeitung*. O periódico sofre suspensões, mas prossegue ativo. Procurado pela polícia, tenta se exilar na Bélgica, onde é preso e depois expulso. Muda-se para a Suíça.	Definida, na Inglaterra, a jornada de dez horas para menores e mulheres na indústria têxtil. Criada a Associação Operária, em Berlim. Fim da escravidão na Áustria. Abolição da escravidão nas colônias francesas. Barricadas em Paris: eclode a revolução; o rei Luís Filipe abdica e a República é proclamada. A revolução se alastra pela Europa. Em junho, Blanqui lidera novas insurreições operárias em Paris, brutalmente reprimidas pelo general Cavaignac. Decretado estado de sítio em Colônia em reação a protestos populares. O movimento revolucionário reflui.
1849	Marx e Engels são absolvidos em processo por	Em janeiro Engesls retorna a Colônia. Em maio,	Proudhon publica *Les confessions d'un*

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	participação nos distúrbios de Colônia (ataques a autoridades publicados no *Neue Rheinische Zeitung*). Ambos defendem a liberdade de imprensa na Alemanha. Marx é convidado a deixar o país, mas ainda publicaria *Trabalho assalariado e capital* [*Lohnarbeit und Kapital*]. O periódico, em difícil situação, é extinto (maio). Marx, em condição financeira precária (vende os próprios móveis para pagar as dívidas), tenta voltar a Paris, mas, impedido de ficar, é obrigado a deixar a cidade em 24 horas. Graças a uma campanha de arrecadação de fundos promovida por Ferdinand Lassalle na Alemanha, Marx se estabelece com a família em Londres, onde nasce Guido, seu quarto filho (novembro).	toma parte militarmente na resistência à reação. À frente de um batalhão de operários, entra em Elberfeld, motivo pelo qual sofre sanções legais por parte das autoridades prussianas, enquanto Marx é convidado a deixar o país. Publicado o último número do *Neue Rheinische Zeitung*. Marx e Engels vão para o sudoeste da Alemanha, onde Engels envolve-se no levante de Baden-Palatinado, antes de seguir para Londres.	*révolutionnaire*. A Hungria proclama sua independência da Áustria. Após período de refluxo, reorganiza-se no final do ano, em Londres, o Comitê Central da Liga dos Comunistas, com a participação de Marx e Engels.
1850	Ainda em dificuldades financeiras, organiza a ajuda aos emigrados alemães. A Liga dos Comunistas reorganiza as sessões locais e é fundada a Sociedade Universal dos Comunistas Revolucionários, cuja liderança logo se fraciona. Edita em Londres a *Neue Rheinische Zeitung* [Nova Gazeta Renana], revista de economia política, bem como *Lutas de classe na França* [*Die Klassenkämpfe in Frankreich*]. Morre o filho Guido.	Publica *A guerra dos camponeses na Alemanha* [*Der deutsche Bauernkrieg*]. Em novembro, retorna a Manchester, onde viverá por vinte anos, e às suas atividades na Ermen & Engels; o êxito nos negócios possibilita ajudas financeiras a Marx.	Abolição do sufrágio universal na França.
1851	Continua em dificuldades, mas, graças ao êxito dos negócios de Engels em Manchester, conta com ajuda financeira. Dedica-se intensamente	Engels, juntamente com Marx, começa a colaborar com o Movimento Cartista [Chartist Movement]. Estuda língua, história e literatura eslava e russa.	Na França, golpe de Estado de Luís Bonaparte. Realização da primeira exposição universal, em Londres.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	aos estudos de economia na biblioteca do Museu Britânico. Aceita o convite de trabalho do *New York Daily Tribune*, mas é Engels quem envia os primeiros textos, intitulados "Contrarrevolução na Alemanha", publicados sob a assinatura de Marx. Hermann Becker publica em Colônia o primeiro e único tomo dos *Ensaios escolhidos de Marx*. Nasce Francisca (28 de março), quinta de seus filhos.		
1852	Envia ao periódico *Die Revolution*, de Nova York, uma série de artigos sobre *O dezoito brumário de Luís Bonaparte* [*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*]. Sua proposta de dissolução da Liga dos Comunistas é acolhida. A difícil situação financeira é amenizada com o trabalho para o *New York Daily Tribune*. Morre a filha Francisca, nascida um ano antes.	Publica *Revolução e contrarrevolução na Alemanha* [*Revolution und Konterevolution in Deutschland*]. Com Marx, elabora o panfleto *O grande homem do exílio* [*Die groben Männer des Exils*] e uma obra, hoje desaparecida, chamada *Os grandes homens oficiais da Emigração*; nela, atacam os dirigentes burgueses da emigração em Londres e defendem os revolucionários de 1848-1849. Expõem, em cartas e artigos conjuntos, os planos do governo, da polícia e do judiciário prussianos, textos que teriam grande repercussão.	Luís Bonaparte é proclamado imperador da França, com o título de Napoleão Bonaparte III.
1853	Marx escreve, tanto para o *New York Daily Tribune* quanto para o *People's Paper*, inúmeros artigos sobre temas da época. Sua precária saúde o impede de voltar aos estudos econômicos interrompidos no ano anterior, o que faria somente em 1857. Retoma a correspondência com Lassalle.	Escreve artigos para o *New York Daily Tribune*. Estuda o persa e a história dos países orientais. Publica, com Marx, artigos sobre a Guerra da Crimeia.	A Prússia proíbe o trabalho para menores de 12 anos.
1854	Continua colaborando com o *New York Daily*		

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	Tribune, dessa vez com artigos sobre a revolução espanhola.		
1855	Começa a escrever para o *Neue Oder Zeitung*, de Breslau, e segue como colaborador do *New York Daily Tribune*. Em 16 de janeiro nasce Eleanor, sua sexta filha, e em 6 de abril morre Edgar, o terceiro.	Escreve uma série de artigos para o periódico *Putman*.	Morte de Nicolau I, na Rússia, e ascensão do czar Alexandre II.
1856	Ganha a vida redigindo artigos para jornais. Discursa sobre o progresso técnico e a revolução proletária em uma festa do *People's Paper*. Estuda a história e a civilização dos povos eslavos. A esposa Jenny recebe uma herança da mãe, o que permite que a família mude para um apartamento mais confortável.	Engels e sua mulher Mary Burns visitam a terra natal dela, a Irlanda.	Morrem Max Stirner e Heinrich Heine. Guerra franco-inglesa contra a China.
1857	Retoma os estudos sobre economia política, por considerar iminente nova crise econômica europeia. Fica no Museu Britânico das nove da manhã às sete da noite e trabalha madrugada adentro. Só descansa quando adoece e aos domingos, nos passeios com a família em Hampstead. O médico o proíbe de trabalhar à noite. Começa a redigir os manuscritos que viriam a ser conhecidos como *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* [Esboços de uma crítica da economia política], e que servirão de base à obra *Para a crítica da economia política* [*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*]. Escreve a célebre *Introdução de 1857*. Continua a colaborar no *New York Daily Tribune*. Escreve artigos sobre	Adoece gravemente em maio. Analisa a situação no Oriente Médio, estuda a questão eslava e aprofunda suas reflexões sobre temas militares. Sua contribuição para a *New American Encyclopaedia* [Nova Enciclopédia Americana], versando sobre as guerras, faz dele um continuador de Von Clausewitz e um precursor de Lenin e Mao Tsé-tung. Engels continua trocando cartas com Marx, discorrendo sobre a crise na Europa e nos Estados Unidos.	O divórcio, sem necessidade de aprovação parlamentar, se torna legal na Inglaterra.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	Jean-Baptiste Bernadotte, Simón Bolívar, Gebhard Blücher e outros na *New American Encyclopaedia* [Nova Enciclopédia Americana]. Atravessa um novo período de dificuldades financeiras e tem um novo filho, natimorto.		
1858	O *New York Daily Tribune* deixa de publicar alguns de seus artigos. Marx dedica-se à leitura de *Ciência da lógica* [*Wissenschaft der Logik*] de Hegel. Agravam-se os problemas de saúde e a penúria.	Engels dedica-se ao estudo das ciências naturais.	Morre Robert Owen.
1859	Publica em Berlim *Para a crítica da economia política*. A obra só não fora publicada antes porque não havia dinheiro para postar o original. Marx comentaria: "Seguramente é a primeira vez que alguém escreve sobre o dinheiro com tanta falta dele". O livro, muito esperado, foi um fracasso. Nem seus companheiros mais entusiastas, como Liebknecht e Lassalle, o compreenderam. Escreve mais artigos no *New York Daily Tribune*. Começa a colaborar com o periódico londrino *Das Volk*, contra o grupo de Edgar Bauer. Marx polemiza com Karl Vogt (a quem acusa de ser subsidiado pelo bonapartismo), Blind e Freiligrath.	Faz uma análise, junto com Marx, da teoria revolucionária e suas táticas, publicada em coluna do *Das Volk*. Escreve o artigo "Po und Rhein" [Pó e Reno], em que analisa o bonapartismo e as lutas liberais na Alemanha e na Itália. Enquanto isso, estuda gótico e inglês arcaico. Em dezembro, lê o recém-publicado *A origem das espécies* [*The Origin of Species*], de Darwin.	A França declara guerra à Áustria.
1860	Vogt começa uma série de calúnias contra Marx, e as querelas chegam aos tribunais de Berlim e Londres. Marx escreve *Herr Vogt* [Senhor Vogt].	Engels vai a Barmen para o sepultamento de seu pai (20 de março). Publica a brochura *Savoia, Nice e o Reno* [*Savoyen, Nizza und der Rhein*], polemizando com Lassalle. Continua escrevendo para vários periódicos, entre eles o *Allgemeine Militar Zeitung*.	Giuseppe Garibaldi toma Palermo e Nápoles.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1861	Enfermo e depauperado, Marx vai à Holanda, onde o tio Lion Philiph concorda em adiantar-lhe uma quantia, por conta da herança de sua mãe. Volta a Berlim e projeta com Lassalle um novo periódico. Reencontra velhos amigos e visita a mãe em Trier. Não consegue recuperar a nacionalidade prussiana. Regressa a Londres e participa de uma ação em favor da libertação de Blanqui. Retoma seus trabalhos científicos e a colaboração com o *New York Daily Tribune* e o *Die Presse* de Viena.	Contribui com artigos sobre o conflito de secessão nos Estados Unidos no *New York Daily Tribune* e no jornal liberal *Die Presse*.	Guerra civil norte-americana. Abolição da servidão na Rússia.
1862	Trabalha o ano inteiro em sua obra científica e encontra-se várias vezes com Lassalle para discutirem seus projetos. Em suas cartas a Engels, desenvolve uma crítica à teoria ricardiana sobre a renda da terra. O *New York Daily Tribune*, justificando-se com a situação econômica interna norte-americana, dispensa os serviços de Marx, o que reduz ainda mais seus rendimentos. Viaja à Holanda e a Trier, e novas solicitações ao tio e à mãe são negadas. De volta a Londres, tenta um cargo de escrevente da ferrovia, mas é reprovado por causa da caligrafia.		Nos Estados Unidos, Lincoln decreta a abolição da escravatura. O escritor Victor Hugo publica *Les misérables* [Os miseráveis].
1863	Marx continua seus estudos no Museu Britânico e se dedica também à matemática. Começa aredação definitiva de *O capital* [*Das Kapital*] e participa de ações pela independência da Polônia. Morre sua mãe (novembro), deixando-lhe algum dinheiro como herança.	Morre, em Manchester, Mary Burns, companheira de Engels (6 de janeiro). Ele permaneceria morando com a cunhada Lizzie. Esboça, mas não conclui, um texto sobre rebeliões camponesas.	

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1864	Malgrado a saúde, continua a trabalhar em sua obra científica. É convidado a substituir Lassalle (morto em duelo) na Associação Geral dos Operários Alemães. O cargo, entretanto, é ocupado por Becker. Apresenta o projeto e o estatuto de uma Associação Internacional dos Trabalhadores, durante encontro internacional no Saint Martin's Hall de Londres. Marx elabora o Manifesto de Inauguração da Associação Internacional dos Trabalhadores.	Engels participa da fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, depois conhecida como a Primeira Internacional. Torna-se coproprietário da Ermen & Engels. No segundo semestre, contribui, com Marx, para o *Sozial-Demokrat*, periódico da socialdemocracia alemã que populariza as ideias da Internacional na Alemanha.	Dühring traz a público seu *Kapital und Arbeit* [Capital e trabalho]. Fundação, na Inglaterra, da Associação Internacional dos Trabalhadores. Reconhecido o direito a férias na França. Morre Wilhelm Wolff, amigo íntimo de Marx, a quem é dedicado *O capital*.
1865	Conclui a primeira redação de *O capital* e participa do Conselho Central da Internacional (setembro), em Londres. Marx escreve *Salário, preço e lucro* [*Lohn, Preis und Profit*]. Publica no *Sozial-Demokrat* uma biografia de Proudhon, morto recentemente. Conhece o socialista francês Paul Lafargue, seu futuro genro.	Recebe Marx em Manchester. Ambos rompem com Schweitzer, diretor do *Sozial-Demokrat*, por sua orientação lassalliana. Suas conversas sobre o movimento da classe trabalhadora na Alemanha resultam em artigo para a imprensa. Engels publica *A questão militar na Prússia e o Partido Operário Alemão* [*Die preubische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei*].	Assassinato de Lincoln. Proudhon publica *De la capacité politique des classes ouvrières* [A capacidade política das classes operárias]. Morre Proudhon.
1866	Apesar dos intermináveis problemas financeiros e de saúde, Marx conclui a redação do primeiro livro de *O capital*. Prepara a pauta do primeiro Congresso da Internacional e as teses do Conselho Central. Pronuncia discurso sobre a situação na Polônia.	Escreve a Marx sobre os trabalhadores emigrados da Alemanha e pede a intervenção do Conselho Geral da Internacional.	Na Bélgica, é reconhecido o direito de associação e a férias. Fome na Rússia.
1867	O editor Otto Meissner publica, em Hamburgo, o primeiro volume de *O capital*. Os problemas de Marx o impedem de prosseguir no projeto. Redige instruções para Wilhelm Liebknecht, recém-ingressado na Dieta	Engels estreita relações com os revolucionários alemães, especialmente Liebknecht e Bebel. Envia carta de congratulações a Marx pela publicação do primeiro volume de *O capital*. Estuda as novas descobertas da química e	

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	prussiana como representante socialdemocrata.	escreve artigos e matérias sobre *O capital*, com fins de divulgação.	
1868	Piora o estado de saúde de Marx, e Engels continua ajudando-o financeiramente. Marx elabora estudos sobre as formas primitivas de propriedade comunal, em especial sobre o *mir* russo. Corresponde-se com o russo Danielson e lê Dühring. Bakunin se declara discípulo de Marx e funda a Aliança Internacional da Socialdemocracia. Casamento da filha Laura com Lafargue.	Engels elabora uma sinopse do primeiro volume de *O capital*.	Em Bruxelas, acontece o Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores (setembro).
1869	Liebknecht e Bebel fundam o Partido Operário Socialdemocrata alemão, de linha marxista. Marx, fugindo das polícias da Europa continental, passa a viver em Londres, com a família, na mais absoluta miséria. Continua os trabalhos para o segundo livro de *O capital*. Vai a Paris sob nome falso, onde permanece algum tempo na casa de Laura e Lafargue. Mais tarde, acompanhado da filha Jenny, visita Kugelmann em Hannover. Estuda russo e a história da Irlanda. Corresponde-se com De Paepe sobre o proudhonismo e concede uma entrevista ao sindicalista Haman sobre a importância da organização dos trabalhadores.	Em Manchester, dissolve a empresa Ermen & Engels, que havia assumido após a morte do pai. Com um soldo anual de 350 libras, auxilia Marx e sua família; com ele, mantém intensa correspondência. Começa a contribuir com o *Volksstaat*, o órgão de imprensa do Partido Socialdemocrata alemão. Escreve uma pequena biografia de Marx, publicada no *Die Zukunft* (julho). Lançada a primeira edição russa do *Manifesto Comunista*. Em setembro, acompanhado de Lizzie, Marx e Eleanor, visita a Irlanda.	Fundação do Partido Socialdemocrata alemão. Congresso da Primeira Internacional na Basileia, Suíça.
1870	Continua interessado na situação russa e em seu movimento revolucionário. Em Genebra instala--se uma seção russa da Internacional, na qual se acentua a oposição entre Bakunin e Marx, que redi-	Engels escreve *História da Irlanda* [*Die Geschichte Irlands*]. Começa a colaborar com o periódico inglês *Pall Mall Gazette*, discorrendo sobre a guerra franco-prussiana. Deixa Manchester em setembro,	Na França são presos membros da Internacional Comunista. Nasce Vladimir Lenin.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
	ge e distribui uma circular confidencial sobre as atividades dos bakunistas e sua aliança. Redige o primeiro comunicado da Internacional sobre a guerra franco-prussiana e exerce, a partir do Conselho Central, uma grande atividade em favor da República francesa. Por meio de Serrailler, envia instruções para os membros da Internacional presos em Paris. A filha Jenny colabora com Marx em artigos para *A Marselhesa* sobre a repressão dos irlandeses por policiais britânicos.	acompanhado de Lizzie, e instala-se em Londres para promover a causa comunista. Lá continua escrevendo para o *Pall Mall Gazette*, dessa vez sobre o desenvolvimento das oposições. É eleito por unanimidade para o Conselho Geral da Primeira Internacional. O contato com o mundo do trabalho permitiu a Engels analisar, em profundidade, as formas de desenvolvimento do modo de produção capitalista. Suas conclusões seriam utilizadas por Marx em *O capital*.	
1871	Atua na Internacional em prol da Comuna de Paris. Instrui Frankel e Varlin e redige o folheto *Der Bürgerkrieg in Frankreich* [A guerra civil na França]. É violentamente atacado pela imprensa conservadora. Em setembro, durante a Internacional em Londres, é reeleito secretário da seção russa. Revisa o primeiro volume de *O capital* para a segunda edição alemã.	Prossegue suas atividades no Conselho Geral e atua junto à Comuna de Paris, que instaura um governo operário na capital francesa entre 26 de março e 28 de maio. Participa com Marx da Conferência de Londres da Internacional.	A Comuna de Paris, instaurada após revolução vitoriosa do proletariado, é brutalmente reprimida pelo governo francês. Legalização das *trade unions* na Inglaterra.
1872	Acerta a primeira edição francesa de *O capital* e recebe exemplares da primeira edição russa, lançada em 27 de março. Participa dos preparativos do V Congresso da Internacional em Haia, quando se decide a transferência do Conselho Geral da organização para Nova York. Jenny, a filha mais velha, casa-se com o socialista Charles Longuet.	Redige com Marx uma circular confidencial sobre supostos conflitos internos da Internacional, envolvendo bakunistas na Suíça, intitulado *As pretensas cisões na Internacional* [*Die angeblichen Spaltungen in der Internationale*]. Ambos intervêm contra o lassalianismo na socialdemocracia alemã e escrevem um prefácio para a nova edição alemã do *Manifesto Comunista*. Engels participa do Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores.	Morrem Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer. Bakunin é expulso da Internacional no Congresso de Haia.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1873	Impressa a segunda edição de *O capital* em Hamburgo. Marx envia exemplares a Darwin e Spencer. Por ordens de seu médico, é proibido de realizar qualquer tipo de trabalho.	Com Marx, escreve para periódicos italianos uma série de artigos sobre as teorias anarquistas e o movimento das classes trabalhadoras.	Morre Napoleão III. As tropas alemãs se retiram da França.
1874	Negada a Marx a cidadania inglesa, "por não ter sido fiel ao rei". Com a filha Eleanor, viaja a Karlsbad para tratar da saúde numa estação de águas.	Prepara a terceira edição de *A guerra dos camponeses alemães*.	Na França, são nomeados inspetores de fábricas e é proibido o trabalho em minas para mulheres e menores.
1875	Continua seus estudos sobre a Rússia. Redige observações ao Programa de Gotha, da socialdemocracia alemã.	Por iniciativa de Engels, é publicada *Crítica do Programa de Gotha* [*Kritik des Gothaer Programms*], de Marx.	Morre Moses Heß.
1876	Continua o estudo sobre as formas primitivas de propriedade na Rússia. Volta com Eleanor a Karlsbad para tratamento.	Elabora escritos contra Dühring, discorrendo sobre a teoria marxista, publicados inicialmente no *Vorwärts* e transformados em livro posteriormente.	Fundado o Partido Socialista do Povo na Rússia. Crise na Primeira Internacional. Morre Bakunin.
1877	Marx participa de campanha na imprensa contra a política de Gladstone em relação à Rússia e trabalha no segundo volume de *O capital*. Acometido novamente de insônias e transtornos nervosos, viaja com a esposa e a filha Eleanor para descansar em Neuenahr e na Floresta Negra.	Conta com a colaboração de Marx na redação final do *Anti-Dühring* [*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*]. O amigo colabora com o capítulo 10 da parte 2 ("Da história crítica"), discorrendo sobre a economia política.	A Rússia declara guerra à Turquia.
1878	Paralelamente ao segundo volume de *O capital*, Marx trabalha na investigação sobre a comuna rural russa, complementada com estudos de geologia. Dedica-se também à *Questão do Oriente* e participa de campanha contra Bismarck e Lothar Bücher.	Publica o *Anti-Dühring* e, atendendo a pedido de Wolhelm Bracke um ano antes, publica pequena biografia de Marx, intitulada *Karl Marx*. Morre Lizzie.	Otto von Bismarck proíbe o funcionamento do Partido Socialista na Prússia. Primeira grande onda de greves operárias na Rússia.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
1879	Marx trabalha nos volumes II e III de *O capital*.		
1880	Elabora um projeto de pesquisa a ser executado pelo Partido Operário francês. Torna-se amigo de Hyndman. Ataca o oportunismo do periódico *Sozial-Demokrat* alemão, dirigido por Liebknecht. Escreve as *Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie* [Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner]. Bebel, Bernstein e Singer visitam Marx em Londres.	Engels lança uma edição especial de três capítulos do *Anti-Dühring*, sob o título *Socialismo utópico e científico* [*Die Entwicklung des Socialismus Von der Utopie zur Wissenschaft*]. Marx escreve o prefácio do livro. Engels estabelece relações com Kautsky e conhece Bernstein.	Morre Arnold Ruge.
1881	Prossegue os contatos com os grupos revolucionários russos e mantém correspondência com Zasulitch, Danielson e Nieuwenhuis. Recebe a visita de Kautsky. Jenny, sua esposa, adoece. O casal vai a Argenteuil visitar a filha Jenny e Longuet. Morre Jenny Marx.	Enquanto prossegue em suas atividades políticas, estuda a história da Alemanha e prepara *Labor Standard*, um diário dos sindicatos ingleses. Escreve um obituário pela morte de Jenny Marx (8 de dezembro).	Fundada a Federation of Labour Unions nos Estados Unidos. Assassinato do czar Alexandre II.
1882	Continua as leituras sobre os problemas agrários da Rússia. Acometido de pleurisia, visita a filha Jenny em Argenteuil. Por prescrição médica, viaja pelo Mediterrâneo e pela Suíça. Lê sobre física e matemática.	Redige com Marx um novo prefácio para a edição russa do *Manifesto Comunista*.	Os ingleses bombardeiam Alexandria e ocupam Egito e Sudão.
1883	A filha Jenny morre em Paris (janeiro). Deprimido e muito enfermo, com problemas respiratórios, Marx morre em Londres, em 14 de março. É sepultado no Cemitério de Highgate.	Publica *A dialética da natureza* [*Dialektik der Natur*]. Escreve outro obituário, dessa vez para a filha de Marx, Jenny. No sepultamento de Marx, profere o que ficaria conhecido como *Discurso diante da sepultura de Marx* [*Das Begräbnis von Karl Marx*]. Após a morte do amigo, publica uma edição inglesa do	Implantação dos seguros sociais na Alemanha. Fundação de um partido marxista na Rússia e da Sociedade Fabiana, que mais tarde daria origem ao Partido Trabalhista na Inglaterra. Crise econômica na França; forte queda na Bolsa.

	Karl Marx	Friedrich Engels	Fatos históricos
		primeiro volume de *O capital*; imediatamente depois, prefacia a terceira edição alemã da obra, e já começa a preparar o segundo volume.	
1884		Publica *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* [*Der Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staates*].	Fundação da Sociedade Fabiana de Londres.
1885		Editado por Engels, é publicado o segundo volume de *O capital*.	
1889			Funda-se em Paris a II Internacional.
1894		Também editado por Engels, é publicado o terceiro volume de *O capital*. O mundo acadêmico ignorou a obra por muito tempo, embora os principais grupos políticos logo tenham começado a estudá-la. Engels publica os textos *Contribuição à história do cristianismo primitivo* [*Zur Geschischte des Urchristentums*] e *A questão camponesa na França e na Alemanha* [*Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland*].	O oficial francês de origem judaica Alfred Dreyfus, acusado de traição, é preso. Protestos antissemitas multiplicam-se nas principais cidades francesas.
1895		Redige uma nova introdução para *As lutas de classes na França*. Após longo tratamento médico, Engels morre em Londres (5 de agosto). Suas cinzas são lançadas ao mar em Eastbourne. Dedicou-se até o fim da vida a completar e traduzir a obra de Marx, ofuscando a si próprio e a sua obra em favor do que ele considerava a causa mais importante.	Os sindicatos franceses fundam a Confederação Geral do Trabalho. Os irmãos Lumière fazem a primeira projeção pública do cinematógrafo.